MACHT



DE AS 75

de AS

anarchisties tijdschrift

Veertiende jaargang, nr. 75 - juli - september 1986

De AS verschijnt vier maal per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle. ISSN-nummer 0920-3257.

Jaarabonnement: f. 21,-; buiten Benelux f. 27,-.
Bestelling: door storting op giro 44 60 315 van Stg. De AS, Moerkapelle.

Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postkode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.

Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling.

Redaktie-adres: postbus 35061, 3005 DB Rotterdam.
Administratie-adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.

MACHT EN SOCIALE ORGANISATIE

Thom Holterman

Politiek is een harde en meedogenloze strijd om de macht. Wanneer er een beweging is gevormd van honderdduizenden mensen die zich voor een ander maatschappelijk stelsel inzetten, dan hebben die leiders in die beweging aan politiek te doen. Zonder parlementarisme, zonder staatssocialisme te willen, is ook de strijd voor staatlóós socialisme...politiek. En wel strijd om de macht. Heeft zich eenmaal die beweging gevormd, zijn de mensen de straat opgegaan, en zeggen de leiders dan dat zij op grond van anarchistiese stokpaardjes de positie als politikus, als diplomaat afwijzen, dan betekent dit: de positie over-

laten aan de vijand. Dus als de mensen de bedrijven beheren, het maatschappelijk leven tot op grote hoogte zelf inrichten en je sluit een kompromis met hen, die die staat kontroleren, dan moet je de belangrijkste machtspositie voor jezelf reserveren. Waarom? Opdat de staat niet kan worden aangewend tégen de libertairen; opdat de syndikalisten juist de staat ondergeschikt maken aan zichzelf, en hem alleen als administratief apparaat, als technies hulpmiddel, naast zich dulden.

Wie de AS 74 gelezen heeft, weet dat ik met het voorgaande het slot van het betoog van Anton Constandse heb samengevat. Dit betoog stamt uit 1937 en handelt over de situatie in Spanje tijdens de burgeroorlog. Constandse heeft het over anarchistiese stokpaardjes. Daarmee doelt hij op de opvatting dat anarchisten 'niet aan politiek doen' en dat anarchisten niet alleen tegen de staat zijn, maar 'tegen alle macht'.
Constandse wilde zich niet door die stokpaardjes van de wijs laten brengen. Zeker, uit zijn *Grondslagen van het anarchisme* (1938) blijkt dat hij de anarchistiese beweging verliet, juist omdat deze naar zijn mening het machtsvraagstuk niet adekwaat wenste aan te pakken. Dat betekende niet dat hij het anarchisties denken voor gezien hield. Overigens, de gedachte van de staat als administratief apparaat, als technies (bestuurlijk) hulpmiddel is al bij Proudhon en Bakoenin te vinden. Hetzelfde geldt, en dat in sterke mate bij Bakoenin, voor het bezetten van machtsposities.
In mijn recent verschenen boek *Recht en Politieke organisatie* ben ik daar uitvoerig op in gegaan. Het wordt met andere woorden eens tijd dat op een minder absolute wijze over het machtsvraagstuk wordt nagedacht in anarchistiese kring. Het brengt met zich mee dat ook de relevantie van het anarchisme in deze tijd overdacht moet worden. Het centrale uitgangspunt voor een vruchtbare gedachtengang, d.z.w. een gedachtengang die niet door ortodoxie op slot zit, zal moeten zijn dat er geen 'zuiver' anarchisme bestaat, behalve in het denken.

Het gaat echter vooral om de toepassing van anarchistiese beginselen in de werkelijkheid van het sociale leven. Het doel van anarchisme is de krachten te stimuleren, die de maatschappij in een libertaire richting stuwen. Alleen van dat standpunt uit bezien - zo vertaal ik Sam Dolgoffs *The relevance of anarchism to modern society* - kan men hede ten dage van de relevantie van anarchisme spreken. Het opmerkelijke is dat ook Dolgoff daarbij steunt op iemand die de Spaanse burgeroorlog van nabij heeft meegemaakt, te weten D.A. de Santillan (de anarcho-syndikalist die minister van ekonomiese zaken was in Catalonië tijdens de eerste periode van de burgeroorlog).
De Santillan herinnert eraan dat de ekonomiese revolutie niet te verwezenlijken is op een uitsluitend lokale basis, maar dat daarvoor noodzakelijkerwijze een ruimere schaal gekozen moest worden. Dit betekent dat er een opzet gemaakt moet worden die de lokale, regionale, nationale en internationale nivo's verbindt. Libertaire organisatie en federalisme gaan daarbij hand in hand. Wie zo denkt zal dan ook stellen dat een maatschappij zonder orde onbereikbaar is.
Een anarchist die dit tot zich door laat dringen (en dat is precies wat Dolgoff beoogt te bereiken) zal de opvatting huldigen dat de organisatie van die orde niet het exklusieve monopolie van de staat is. Maar hij zal evenmin schromen om te erkennen dat het federalisme ook een vorm van orde is. Dat is dan, naar Dolgoffs mening, de orde die de vrijheid en onafhankelijkheid garandeert van indi-

viduen en associaties, die vrij en vrijwillig de federaties konstitueren.
(Dolgoffs artikel verscheen oorspronkelijk in het Amerikaanse tijdschrift *Libertarian Analysis* en is herdrukt in de bundel *Contemporary Anarchism*, geredigeerd door Terry M. Perlin en in 1979 verschenen bij Transaction Books, New Brunswick, New Jersey).
Het punt dat nu nodig overdacht moet worden is: wie of wat garandeert hoe? Want het is wel leuk om te zeggen dat er gegarandeert wordt, maar hoe zal dat geëffektueerd worden als er daadwerkelijk hulp - die op papier wordt aangeboden - wordt ingeroepen: van wie?, aan welk adres? Als anarchisten dáár geen antwoord kunnen geven, dan schermen zij met loze garanties. Willen die garanties niet loos zijn, dan zal er gereageerd moeten kunnen worden vanuit zekere machtsposities, waarvan weer niet vergeten moet zijn ze te bezetten.
Zo zijn we weer terug bij de uitgangsstelling van Constandse. Anarchisten komen er dus niet onderuit om over politiek, macht en organisatievorm na te denken. Wie alleen zegt, 'ik verwerp alle politiek en macht', die verzaakt; die worde zalig in zijn eigen esoteriese kringetje. We zitten vervolgens met de vraag: hoe pakken we de introduktie van de diskussie aan? Het lijkt nuttig dit te doen naar aanleiding van wat antropologen over samenlevingen zonder staat zeggen (zie P. Clastres elders in dit nummer). Ook de organisatie op piratenschepen in de 17e eeuw (zie H. Treinen elders in dit nummer) kan aanknopingspunten bieden.

FUNKTIONEEL GEZAG

Laten we denken vanuit een situatie waarin opgelegde, intern niet-kontroleerbare machtsverhoudingen worden afgewezen, evenals alle instanties die gehoorzaamheid kunnen afdwingen. Stel dat we deze situatie omschrijven als 'afwezigheid van macht'. Wijst letterlijk iedereen dit af? Zijn er geen spelbrekers? En als er nu eens wel spelbrekers zijn, hoe effektueren we de garanties waarvan zoëven sprake was, als alle instanties die deze zouden moeten kunnen verlenen opgeheven zijn? Het is natuurlijk mogelijk te volharden met: maar we organiseren alles geheel anders. Dat is waar Clastres op wijst. Er kan óók gezegd worden dat het vakuüm, dat de afwijzing van macht doet ontstaan, opgevuld wordt met radikaaldemokratiese spelregels:

- direkte vertegenwoordiging;
- instelling van politieke kontrole door de gezamenlijke leden;
- voorbereiding door de politieke basis van de kollektieve beslissingen en de sanktionering daarvan door die basis ten aanzien van allen binnen dat stelsel.

Willen deze spelregels hun effekt hebben dan moet er een organisatie zijn opgezet, hoe gering en hoe beperkt van opzet ook. Tenzij beweerd wordt dat zo'n organisatoriese situatie bestaat als er maar geen staat is. Daar ben ik in de westerse situatie niet al te optimisties over. Eén ding lijkt me wel vanzelfsprekend, het gaat hier om kleine groepen mensen die een betrekkelijk eenvoudig en geïsoleerd leven leiden. Deze voorwaarden komen we zowel bij Clastres als bij Treinen tegen. Overigens wil dit alles nog niet zeggen dat er geen 'leiding' zal bestaan. Alleen is de leiding voor zijn machtsbasis aangewezen op zijn prestatievermogen (een bepaalde funktie goed vervullen), en de algemene erkenning daarvan. Dit blijkt soortgelijk, of we nu kijken naar een indianenstam (Clastres), een kaperschip (Treinen), of... een modern bedrijf (zoals ik in *Recht en Politieke organisatie* naar voren bracht). In al die situaties is dan sprake van 'funktioneel gezag'.
Dit alles, dus de opvulling van het va-

kuüm met betrekking tot het afwijzen van macht, het funktioneel gezag en ook de overeenstemming daarover is relevant voor anarchisme. Het maakt het anarchisme relevant voor *kleine* groepen. De vraag is en blijft: kunnen deze zaken een neutralisering van heers- en machtsverhoudingen opleveren binnen *grotere* groepen mensen (denk aan bevolkingen van vele miljoenen mensen). Het antwoord op die vraag zal noodzakelijk hypotheties zijn. Wèl is duidelijk dat *vanuit* kleine groepen, lokale gemeenschappen, gewerkt moet worden, die langs de weg van het federalisme tot grotere gehelen geschakeld kunnen worden.

De ervaring op de kaperschepen is nog om een andere reden interessant. Anarchisten heten regelgeving te verwerpen. Dat is onzin. Het blijkt dat er zelfs op kaperschepen regelmechanismen tot stand worden gebracht. Regelmechanismen, die regels bevatten om een balans te bewerkstelligen in een situatie die gekenmerkt wordt door afwezigheid van heerschappij, en die tevens de noodzaak doet gevoelen van het opzetten van een doelgerichte organisatie om snel en efficient te kunnen optreden, zonder tijdrovende diskussies.

Zou dat uitsluitend voor het handelen op kaperschepen gelden? Omdat dit niet aannemelijk is (er bestaan immers al ontelbare doelorganisaties) zijn er verschillende regelmechanismen te ontwikkelen, die zich in hun onderscheid richten naar de verschillen per doelgerichte organisatie. Langs die weg is het mogelijk om allerhande 'eigen' rechtsorden te laten ontstaan (en ze ontstaan ook, leren rechtssociologen en antropologen), die ieder bij hun eigen rechtsgenoten een 'eigen' legitimiteit hebben te verwerven. Daarmee zitten we midden in een pluralistiese maatschappij, die bestaat uit relatief autonome gemeenschappen, geordend naar hun eigen recht. Macht en recht zijn dus wel op elkaar betrokken, maar ze kunnen ook in een geheel andere verhouding tot elkaar staan dan sinds Max Stirner nogal eens wordt aangenomen.

HET ONTSTAAN VAN HEERSCHAPPIJ

Pierre Clastres

De Franse etnoloog en antropoloog Pierre Clastres, die in 1977 overleed, is in Nederland nauwelijks bekend. Vertalingen van zijn werk ontbreken tenminste. Daarentegen is een deel van zijn werk in het Engels en Duits verschenen. De belangrijkste studie van Clastres is zonder twijfel zijn in 1974 uitgegeven 'La sociëté contre l'état' (Ed. Minuit), dat ook in het Engels is vertaald als 'Society against the state' en in het Duits als 'Staatsfeinde'. Verder verschenen van hem: 'Chronique des indiens Guayakis' (Ed. Plon 1972), 'Le Grand Parler' (Ed. Du Seuil 1974), alsmede diverse artikelen, onder meer in Libre nr. 1, 2 en 3 en Interrogations nr. 7. Ook schreef hij een inleiding tot La Boétie, 'Le discours de la servitude volontaire' (Ed. Payot 1977). De anarchistiese jaarboeken Unter dem Pflaster liegt der Strand Band 4 (1977), Band 7 (1980) en Band 8 (1981) bevatten vertalingen van artikelen van en een vraaggesprek met Clastres. Misschien kan men hem omschrijven als een politiek antropoloog, die zich bezig hield met onderzoek naar de macht binnen primitieve samenlevingen. Hij woonde bij verschillende indianenstammen in Paraguay (Guarani, Guayakis) en Venezuela (Yanomani), en was verbonden aan de universiteit van Sao Paulo. Het hieronder gepubliceerde interview is een bekorte versie van de eerste helft van een vraaggesprek uit 1974, dat oorspronkelijk verscheen in het tijdschrift l'Antimythes nr. 9. De vertaling is van Jaap van der Laan. Met dank aan Eef Vermey van het Amsterdamse Fort van Sjakoo voor zijn informatie. (Redaktie)

Je houdt je niet alleen bezig met primitieve samenlevingen, je onderzoek naar de macht is óók een onderzoek naar onze samenleving. Wat is de reden van deze overgang?

Die overgang ligt voor de hand. Als etnoloog houd ik me bezig met primitieve samenlevingen, en wel met die in Zuid-Amerika, waar ik al mijn veldwerk heb gedaan. Je gaat daarbij uit van een onderscheid dat gemaakt wordt in de etnologie en antropologie. Wat zijn primitieve samenlevingen? Dat zijn samenlevingen zonder staat. En als je het hebt over samenlevingen zonder staat heb je het op het zelfde moment ook over de andere samenlevingen mèt staat. Ik vraag me nu af waarom de samenleving zonder staat een samenleving zonder staat is en ik denk dat als de primitieve samenleving geen staat kent, dat het een samenleving is die zich richt tegen de staat. De afwezigheid van de staat in de primitieve samenleving is geen tekort; het is niet omdat ze zich nog in de wieg van de mensheid bevindt en inkompleet is, of omdat ze nog niet groot genoeg is, niet volwassen en volgroeid. Het is kort en goed omdat zij de staat, ruim opgevat, verwerpt.

De staat wordt hier in zijn eenvoudigste vorm opgevat als het bestaan van machtsverhoudingen. Zo beschouwd is praten over een samenleving zonder staat of over een samenleving tegen de staat, ook noodzakelijkerwijs praten over een samenleving met staat. De overgang van de een naar de ander is uitgesloten of is van het begin af aan mogelijk. De vraag die uit deze overgang voortkomt is: waar komt de staat vandaan en wat is de oorsprong van de staat. Dit leidt tot twee verschillende vragen, nl. hoe spelen primitieve samenlevingen het klaar geen staat te heb-

ben? En: waar komt de staat vandaan?
Dus politieke etnologie? Als je stelt dat de analyse van de machtsvraag in primitieve samenlevingen en samenlevingen zonder staat van nut is voor een politieke bezinning op onze eigen samenleving is dat juist, maar dat is niet noodzakelijkerwijs zo. Ik zou me best tevreden kunnen stellen met de, zo niet akademiese, dan toch wel puur sociaal-antropologiese vragen: Hoe funktioneert de primitieve samenleving om staatsvorming te voorkomen?
Waar komt de staat vandaan?
Ik kan hiermee stoppen en alleen etnoloog blijven. Dat is overigens ook wat ik over het algemeen doe. Maar het is zeker dat nadenken over of onderzoek naar, de oorsprong van de deling van de samenleving of naar de oorsprong van de ongelijkheid juist bij primitieve samenlevingen die de hiërarchie verwerpen een bezinning over wat zich afspeelt in onze samenleving kan voeden. En op dit punt kom je ook snel de kwestie van het marxisme tegen.
Kun je daar iets meer over zeggen?
Wat is de theorie van de staat in marxistiese zin? Het is de opvatting van de staat als instrument, dwz dat de staat het instrument is van overheersing, van de heersende klasse over de anderen. Logies en chronologies ontstaat de staat nadat de samenleving eenmaal is opgedeeld in klassen, als er rijken en armen zijn, uitbuiters en uitgebuitenen. Uitgaande van onderzoek en analyse op het gebied van de primitieve samenlevingen, van de samenlevingen zonder staat, lijkt het me dat het tegenovergestelde juist is. Het is niet de deling in sociaal tegengestelde groepen, de deling in rijk en arm, in uitbuiters en uitgebuitenen, die het eerste ontstaan. De eerste deling, die uiteindelijk de grondslag is van alle andere is de deling tussen hen die de macht hebben en hen die gehoorzamen. Dat is de staat. Vanaf het moment dat dit bestaat, dus de verhouding bevel/gehoorzamen, een persoon of een groep die bevelen geeft aan anderen die gehoorzamen, is alles mogelijk.
Het probleem is dat als men serieus nagaat op welke manier de sociale machine die door de primitieve samenleving wordt gevormd, funktioneert, men niet kan inzien hoè deze samenleving zich zou kunnen delen in rijk en arm. Dat is niet goed in te zien omdat alles funktioneert om juist dàt te voorkomen. Daarentegen zie je veel beter, begrijp je veel beter, in ieder geval worden verschillende onduidelijkheden naar mijn idee helderder als je de machtsverhoudingen als het eerst ontstane probleem stelt. Ik denk daarom dat als je helderheid wilt scheppen in deze kwestie je de marxistiese theorie over het ontstaan van de staat volledig moet omdraaien - dat is een omvangrijk en tegelijk een belangrijk uitgangspunt.
Het lijkt me onjuist te zeggen dat de staat het instrument is van de overheersing door een klasse, dus iets wat ontstaat ná een eerdere scheiding in de samenleving. Het is veeleer de staat die de klassen doet ontstaan. Je kan dat aantonen aan de hand van voorbeelden van niet-westerse samenlevingen met een staat. Ik denk hierbij vooral aan de Inca-staat in de Andes, maar je zou ook wel westerse voorbeelden kunnen noemen en zelfs als hedendaags voorbeeld de USSR. Volgens mij kun je daarin het ontstaan van de klassen zien, dwz het ontstaan van rijken en armen, van uitbuiters en uitgebuitenen, dus in de deling, in de ekonomiese deling van de samenleving, uitgaande van het staatsapparaat. De Sovjetstaat, met als centrum de kommunistiese partij heeft een klassemaatschappij voortgebracht.
Uitgaande van de politieke scheiding ontstaat de ekonomiese scheiding, degenen die gehoorzamen worden tegelijkertijd de armen en uitgebuite-

nen en degenen die bevelen de rijken en uitbuiters. Dat is volstrekt normaal, want iemand bezit macht om die uit te oefenen. Macht die niet wordt uitgeoefend is geen macht. Hoe wordt macht uitgeoefend? Door anderen te verplichten voor de machthebber te werken. Het bestaan van vervreemde arbeid doet de staat niet ontstaan, maar het is precies omgekeerd. Door de macht, door het uitoefenen van macht ontstaat de vervreemde arbeid. Wat houdt vervreemde arbeid in? "Ik werk niet voor mezelf maar ik werk voor anderen", of beter gezegd "Ik werk een beetje voor mezelf en veel voor de anderen". Dat is vervreemde arbeid. De eerste en meest universele vorm van vervreemde arbeid is de verplichting tot het betalen van schattingen.

Jullie zullen zeggen: "Waarom gehoorzamen mensen, waarom betalen ze schattingen?". Dat is nu juist de vraag naar het ontstaan van de staat. Ik weet niet exakt hoe het zit, maar de machtsverhoudingen zijn niet alleen op geweld terug te voeren. Dat zou te gemakkelijk zijn, dat zou het probleem direkt oplossen. Waarom bestaat de staat? Omdat op een bepaald moment iemand of een groep personen zegt: "Wij hebben de macht en jullie moeten ons gehoorzamen". Dat leidt tot een tweetal vragen. De vraag van bovenaf is: "Wat maakt dat op een gegeven moment ergens iemand zegt: ik ben de chef en jullie moeten me gehoorzamen". Dat is de vraag naar de top van de piramide. De vraag van benedenaf, van de basis van de piramide af is "Waarom aksepteren de mensen het gehoorzamen, óók als die persoon of groep géén macht heeft, als hij niet in staat is iedereen te terroriseren". Er moet dus nog een faktor zijn. Dit aksepteren van gehoorzaamheid is op iets anders terug te voeren. Ik weet niet exakt waarop, ik ben onderzoeker. Maar wat je op dit moment wèl kunt zeggen is dat de vraag belangrijk is en het antwoord niet eenvoudig te vinden.

Onder welke voorwaarden kan een samenleving het zonder staat stellen? Eén van de voorwaarden is dat de samenleving klein is. De primitieve samenlevingen hebben gemeen dat ze klein zijn. Ik bedoel kwa aantal leden en wat betreft hun grondgebied. Dat is een fundamentele voorwaarde, opdat er geen gescheiden macht in die samenlevingen ontstaat. Vanuit dit punt kan men één voor één de tegenstellingen tussen primitieve samenlevingen zonder staat en de samenlevingen met staat noemen. Primitieve samenlevingen zijn klein, beperkt in omvang, ze verkleinen zich, ze splitsen voortdurend, ze vermenigvuldigen zich, terwijl de samenlevingen met staat daar haaks op staan, ze groeien, ze slokken anderen op, ze verenigen, ze vormen een eenheid. De primitieve samenlevingen zijn de samenlevingen van het vele, de niet primitieve de samenlevingen van de eenheid. De staat dat is de overwinning van het ene, de eenheid.

Er bestaat (bij de Guayaki-indianen) toch een soort deling, een sociale kode waardoor individuen zich niet ieder gedrag kunnen permitteren. De macht bestaat toch omdat er gedragsregels zijn?

Dat zijn normen waarmee de hele samenleving instemt; dat zijn geen normen die door een aparte groep worden opgelegd aan de hele samenleving. Het zijn de normen van de samenleving zelf; het zijn de normen, waardoor de samenleving zich handhaaft; het zijn normen die iedereen respekteert, ze worden door niemand opgelegd. Dat is geen kwestie van macht. Overigens macht van wie? Over wie? Het is de macht van de samenleving als geheel, want er bestaat geen deling in de samenleving als geheel over de individuen, die deze samenleving vormen. Die normen worden geleerd, verworven, eigen gemaakt door het leven, door de opvoe-

ding van de kinderen. Dat speelt zich niet af op het gebied van de macht. Je moet die gebieden niet verwarren.

Wat is de plaats van de oorlog in de primitieve samenleving? Dat brengt ons tot de vraag hoe het staat met de betrekkingen tussen de groepen onderling? Wat is de rol van het opperhoofd met betrekking tot de oorlog? Is dat een exeptioneel fenomeen of niet?

De oorlog is zeker een essentieel kenmerk van de primitieve samenlevingen. Ik bedoel dat de primitieve samenleving niet zonder oorlog kan funktioneren. De oorlog is dus een permanent verschijnsel. Permanente oorlog wil zeggen dat een groep altijd ergens vijanden heeft, mensen die zouden kunnen aanvallen. Die aanval zelf komt echter af en toe, maar de vijandige betrekkingen tussen de groepen zijn permanent.

Welke effekten heeft deze permanente staat van oorlog? De effekten van oorlog zijn het konstant handhaven van scheiding tussen de groepen onderling. Met vijanden kun je alleen vijandige betrekkingen onderhouden. Deze betrekkingen van scheiding, van vijandelijkheid kulmineren in een werkelijke oorlog, maar het effekt van een oorlog, van een staat van oorlog is het handhaven van de scheiding tussen de groepen, dwz de deling. Zolang de groepen, dmv de oorlog voortdurend gescheiden blijven, of koele of vijandige betrekkingen onderhouden, zolang iedere groep op deze manier zelfvoorzienend is en blijft - je zou het bijna zelfbeheer kunnen noemen - zolang kan er geen staat bestaan. De oorlog in de primitieve samenlevingen is allereerst het belemmeren van de eenheid, dwz van de staat.

Een hele serie vragen, waarover we ons het hoofd hebben gebroken draaien om het probleem van de taal. Aan de ene kant wordt taal beschouwd als oorsprong van de dwingende macht (het woord van de profeten) en aan de andere kant wordt taal tegenover geweld gesteld.

Je staat altijd vóor het probleem hoe je iets moet duiden. Het is algemeen bekend dat in Amerika (en niet alleen daar, maar waarschijnlijk overal in de wereld) de leider, het stamhoofd, het opperhoofd in de primitieve samenleving verschillende kwaliteiten moet hebben, die hem kwalificeren om die funktie uit te kunnen oefenen. En naast andere kwaliteiten is het noodzakelijk dat hij weet hoe hij moet spreken. Hij moet een goed spreker zijn. Je zou kunnen zeggen dat de primitieven van toespraken houden, ze hebben er plezier in naar een goed spreker te luisteren. Maar ik geloof dat je verder moet gaan. In de verplichting die maakt dat iemand pas als opperhoofd erkend wordt als hij een goed redenaar is, ligt besloten dat de groep die iemand als leider erkent hem ook in die taal gevangen houdt.

Ze houdt die leider gevangen in de taal, in de redevoeringen die hij uitspreekt, in de woorden die hij gebruikt. Het gaat niet alleen om het genoegen naar een mooie toespraak te luisteren. Maar op een dieper en natuurlijk onbewust nivo onthult het de politieke filosofie die besloten ligt in het funktioneren van de primitieve samenleving zelf. De leider, het opperhoofd, dwz degene die de macht in handen zou kunnen hebben, de bevelhebber, die de bevelen zou kunnen geven, kan dat niet worden, omdat zijn gebied tot de taal is beperkt.

Zolang hij zich bevindt op het gebied van de taal (van dié taal tenminste, want bevelen geven is óók spreken) kan hij zich niet losmaken van de verplichting een goed redenaar te zijn. Als hij op het idee zou komen op een ander soort taal over te gaan, de taal van het bevelen geven (hij geeft bevelen en die worden uitgevoerd) dan zou hij dat niet kunnen. Ik kan deze verplichting om een goed spreker te zijn alleen maar opvatten als een van

de vele middelen waarvan de primitieve samenleving gebruik maakt om het leiderschap en de macht gescheiden te houden.

En het schijnt dat men niet eens verplicht is te luisteren?

Nee, er bestaat geen enkele verplichting. Als men verplicht was te luisteren bestond er een soort wet. De balans zou dan al naar de andere kant zijn doorgeslagen. Er bestaat geen enkele verplichting in de primitieve samenleving, tenminste niet in de betrekkingen tussen de groep en het opperhoofd. De enige die verplichtingen heeft is het opperhoofd zelf. Dwz dat de situatie volledig tegengesteld is aan, helemaal op zijn kop staat, vergeleken met wat gebeurt in samenlevingen met een staat.

Is het opperhoofd degene die moet gehoorzamen?

In onze landen is dat omgekeerd. De samenleving heeft verplichtingen aan degene die beveelt, terwijl de leider er geen enkele heeft. En waarom heeft de leider die het bevel voert, de despoot, geen enkele verplichting? Omdat hij de macht heeft natuurlijk. In de primitieve samenleving is de situatie exakt andersom. Alleen de chef heeft verplichtingen: de verplichting een goed spreker te zijn, en niet alleen talent te hebben, maar dat voortdurend te bewijzen, dus de mensen zijn toespraken te schenken, de verplichting vrijgevig te zijn. Wat houdt de verplichting vrijgevig te zijn in, in samenlevingen waarin, om zo te zeggen de ekonomiese aktiviteit zelfvoorzienend is op het nivo van de produktie-eenheden. Deze eenheden worden gevormd door de kernfamilies (man, vrouw en kinderen). Zij zijn zelfvoorzienend, dwz dat iedere eenheid, afgezien van de kleine stroom goederen die onderling uitgewisseld wordt, de andere vrijwel niet nodig heeft om te kunnen blijven bestaan. Aan de andere kant is de produktie niet hoger dan de behoeften van deze eenheid. Voor de chef is dat heel anders, want hij moet vrijgevig zijn. Hij moet als hij aan zijn verplichting van vrijgevigheid wil voldoen, meer produceren dan hij nodig heeft. Hij moet altijd een kleine voorraad produkten hebben om als dat nodig is uit te delen, als hem daarom gevraagd wordt.

Opperhoofd zijn wil dus zeggen toespraken houden, zonder dat dat iets te betekenen heeft (om het eens kort te formuleren) en wat méér werken dan de anderen. Daarom kun je zeggen dat in de primitieve samenleving de chef de enige is die verplichtingen heeft ten opzichte van de samenleving. Je kunt dat letterlijk opvatten, zo ligt dat.

Waarom wordt iemand opperhoofd? Wie wordt er opperhoofd en waarom?

Hoe wordt iemand opperhoofd? Allereerst hoort er een opperhoofd te zijn. Pas op, ik zeg niet "Er moet een staat zijn; mensen die geen leider hebben zijn gek. Er moet iemand zijn die het bevel voert". Zo ligt dat niet, want het opperhoofd geeft juist geen bevelen. Maar toch, de primitieve sociale machine funktioneert pas goed, als deze - ik weet niet precies hoe ik het moet formuleren - een woordvoerder heeft. Het opperhoofd is allereerst, in de eigenlijke zin van het woord, een woordvoerder. In de betrekkingen tussen de stammen of de groepen onderling, is het duidelijk dat niet iedereen tegelijk kan spreken, je zou elkaar niet kunnen verstaan. En de betrekkingen tussen stammen onderling zijn van essentieel belang omdat ze in voortdurende staat van oorlog verkeren. Als je vijanden hebt moet je ook bondgenoten hebben, je moet verbonden kunnen sluiten en de onderhandelaars, de woordvoerders van de groepen, dat zijn de leiders, juist omdat ze goed kunnen spreken. Ik denk dat je zelfs nog verder kunt gaan en zeggen dat de groep zonder leider inkompleet zou zijn.

Het lijkt misschien of ik mezelf zit tegen te spreken maar ik zal het zo uitleggen, uitgaande van etnologiese gegevens. Een samenleving, die geen leider zou hebben, geen persoon die het woord voert, zou niet volledig zijn, in die zin dat het noodzakelijk is dat de zetel, de plaats van de macht, de mogelijke machtsbekleder (dus juist datgene wat de samenleving wil verhinderen) niet verloren gaat. Deze plaats moet worden ingevuld. Er moet iemand zijn, van wie gezegd kan worden: "Kijk dat is het opperhoofd, en juist hem zullen we beletten de baas te zijn". Als je je niet tot hem kunt wenden om een geschenk, als de persoon die het centrum van de mogelijke macht bezet, er niet is, kun je niet beletten dat die macht een realiteit wordt.
Om te voorkomen dat de macht een realiteit wordt moet dit centrum afgebakend en ingesloten worden; er moet iemand in geplaatst worden en dat is de leider. Als hij het opperhoofd is kan tegen hem gezegd worden: "Vanaf nu ben jij het opperhoofd, jij bent de woordvoerder, degeen die de toespraken houdt en jij moet op de juiste manier aan je verplichting van vrijgevigheid voldoen, je moet iets méér werken dan de anderen, en je staat in dienst van de groep". Als die plaats, van schijnbare ontkenning van de primitieve samenleving als samenleving zonder macht, niet bestond zou de samenleving niet volledig zijn.

Ik herinner me dat ik drie jaar geleden met mijn vriend Jacques Lizot bij de Yanomani-indianen was in het Venezolaanse deel van het Amazonegebied bij de monding van de rivier de Orimoco. Daar woont de laatste grote primitieve samenleving van de aarde, want de Yanomani tellen, hoe moeilijk hun aantal ook exakt te bepalen is, tussen de 12.000 en 15.000 personen. Een enorm aantal vergeleken met wat er nog over is van de andere stammen in Amerika. We waren in een kleine groep van 50 tot 60 mensen. Ten gevolge van een konflikt binnen de groep, had die groep geen leider meer. Ik weet niet wat ze met hem hadden gedaan, of ze hem gedood hadden, of dat hij was afgetreden of dat hij weggegaan was. Om kort te gaan, de groep had géén leider, géén woordvoerder. Ze kregen bezoek van een bevriende groep, die wèl een leider had, iemand die het woord voerde. Hij hield een erg grappige rede voor de groep zonder leider. Hij zei tegen hen: "Jullie zijn minder dan niets, jullie hebben niet eens een leider, er komt niets van jullie terecht". Hij bedoelde daarmee niet: "Jullie hebben iemand nodig die het bevel voert, een leider (zoals wij dat zouden bedoelen)". Hij wist, juist door zijn positie, heel goed dat hij geen bevelen kon uitdelen, maar hij was bijna geïrriteerd doordat hij zag dat het beeld van de groep niet volledig was. Er ontbrak een persoon op de plek die als het ware struktureel ingebakken is in de primitieve samenleving. "Als jullie geen opperhoofd hebben, zijn jullie gek".
Als de primitieve samenleving wil funktioneren als "machine tegen de macht", funktioneert ze pas goed als de plaats van die mogelijke macht bezet is. Behalve de dagelijkse funkties, die de leider moet vervullen (toespraken houden, woordvoerder zijn in de relaties met andere groepen, feesten organiseren, uitnodigingen regelen) is er een strukturele funktie in die zin dat hij deel uitmaakt van de struktuur van de sociale machine zelf. Met andere woorden dat deze plaats er moet zijn en ook bezet moèt zijn, omdat de samenleving als tègen de staat gerichte organisatie, zich voortdurend bewust kan zijn van de plaats, van waaruit vernietiging mogelijk is. Dat is de plaats van de leider, van de macht.

PARASITAIRE ANARCHIE *

Heiner Treinen

Uit de verschillende verhalen over de zeeroverij in het Caraïbiese gebied in de 17e eeuw blijkt dat het romantiese beeld van de zeerover niet alleen het resultaat is van wensen die vaders zijn van gedachten maar dat de organisatie aan boord van de zeeroversschepen inderdaad vaak beantwoordde aan moderne ideeën over radikale demokratie en 'alternatieve levenswijzen'. Van een analogie is echter geen sprake omdat er achter die vrijbuiterij geen politieke gedachte of duidelijke levensfilosofie schuilging. Niettemin vertoonde de organisatievorm aan boord van die schepen vaak verbluffende overeenkomsten met de modellen die de theoretici van het anarchisme als grondslag van vrije levensvormen zien.

De geschiedenis van de anarchistiese bewegingen en uitgangspunten konfronteert ons met het merkwaardige feit dat het programma van het klassieke anarchisme nooit tot bepaalde levenswijzen of politieke strukturen heeft geleid.[1] In anarchistiese kringen wordt dit meestal aan het staatsgeweld geweten. Die interpretatie is echter slechts in beperkte mate van toepassing op de weinige bekende uitzonderingsgevallen. De beperkte levensduur van maatschappelijke strukturen die enige overeenkomst vertonen met bepaalde theoreties voorspelde groepen kenmerken van anarchistiese gemeenschappen, doet vermoeden dat de anarchotrope maatschappelijke strukturen die de geschiedenis tot nu toe heeft gekend, juist door deze strukturele kenmerken geen lang leven beschoren waren, ofwel dat zij een beperkte tijd konden funktioneren onder tijdelijke buitengewone omstandigheden die een maatschappelijke 'isolatie' mogelijk maakten. In deze gevallen - bijvoorbeeld in het geval van de anarchistiese bataljons tijdens de Spaanse burgeroorlog - kon er vanzelfsprekend geen sprake zijn van lange-termijn-gevolgen van *anarchies*** handelen. Je zou kunnen zeggen dat dit soort organisatievormen overgangsverschijnselen of vormen van tegenmacht waren.[2]

Het anarchistiese begrip 'afwezigheid van macht' staat voor afwijzing van opgedrongen, intern niet kontroleerbare machtsverhoudingen en van alle instanties die gehoorzaamheid kunnen afdwingen. In plaats daarvan moeten radikaaldemokratiese spelregels gelden in de zin van direkte vertegenwoordiging of van de instelling van politieke kontroles door de gezamenlijke leden. Vereiste is dus dat de politieke basis beslissingen kan voorbereiden en genomen beslissingen kan sanktioneren. De anarchistiese theoretici gaan er daarbij vanuit dat deze radikaaldemokratiese grondregel berust op het latente bestaan van een 'natuurlijke' maatschappelijke orde en dat zij het ontstaan van zulk een maatschappelijke struktuur moet mogelijk maken.

Als de machtsverhoudingen wegvallen - zegt de anarchistiese theorie - leiden de algemene menselijke eigen-

* Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'Parasitäre Aanarchie. Die karibische Piraterie im 17. Jahrhundert' in Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie en herdrukt in Unter dem Pflaster liegt der Strand (Band 9), Karin Kramer Verlag, Berlin 1981. De (ingekorte) vertaling is van Bas Moreel. Het begrip 'parasitair' slaat op het niet bijdragen aan de produktie van goederen en diensten.

** Onder 'anarchies' verstaat de auteur een bepaalde politieke ordening zonder dat daar een expliciet anarchisties konsept aan ten grondslag ligt (red.).

schappen tot spontane maatschappelijke verhoudingen, dat wil zeggen tot relatiemodellen die ouder zijn dan de van staatswege tot stand gebrachte orde en die door die orde misvormd zijn. Doel van de anarchie is de totstandkoming van gemeenschappen zonder bij voorbaat vaststaande machtsverhoudingen. Als voorwaarde voor de instandhouding van radikaaldemokratiese verhoudingen binnen een spontaan ontstane maatschappelijke orde wordt - vaak impliciet - aangenomen dat daar geen ver doorgevoerde arbeidsverdeling geldt en dat de funkties daardoor in beginsel verwisselbaar zijn. Hierbij past de nadruk op het belang van gemeenschappelijk bezit of van gelijke verdeling van het tot stand gebrachte overschot, dat wil zeggen van het resultaat van produktie en distributie.

In diskussies over het werkelijkheidsgehalte van anarchistiese opvattingen wordt sinds lang gewezen op tegenstrijdigheden die aan dit soort maatschappijopvattingen inherent zouden zijn. Empiries ingestelde sociale wetenschappers wijzen erop dat anarchistiese gemeenschappen aan een aantal uiterst ongewenste voorwaarden moeten voldoen om de nagestreefde maatschappelijke orde niet te laten ontaarden tot een maar al te bekende traditionele, door ongelijke machtsverhoudingen gekenmerkte orde. Er bestaan gegronde vermoedens dat er voor het ontstaan van een anarchiese maatschappijstruktuur geen programma nodig is mits enkele strukturele faktoren aanwezig zijn: klein ledental, betrekkelijke geïsoleerdheid en armoede. Een kleine omvang maakt het alle leden mogelijk via een klein aantal kommunikatieschakels met alle andere leden in kontakt te komen, wat de onderlinge kontrole vergemakkelijkt. Geïsoleerdheid naar buiten vermindert de kans dat er een kommunikatiemonopolie ontstaat dat onder bepaalde omstandigheden tot machtskoncentraties zou kunnen leiden. Met armoede wordt bedoeld dat de produktie juist voldoende is om de leden van de groep te voeden en reproduktie mogelijk te maken.

LEGITIMERING

Zo worden samenwerking en gelijke verdeling van de geproduceerde goederen verzekerd.[3] Maar wordt een aanzienlijk overschot tot stand gebracht dan ontstaat onmiddellijk het probleem van de steeds meer gedifferentieerde behoeften, van de mogelijkheid nieuwe doelen na te streven en van de beloning van nu relevant wordende differentiële bekwaamheden. Als de produktie van een aanzienlijk overschot het de leden mogelijk maakt betrekkingen naar buiten aan te knopen, vereist de instandhouding van een anarchistiese orde de vorming van een kontroleapparaat voor het handhaven en sanktioneren van de anarchistiese normen en waarden. Een beetje sterk gezegd: grote anarchistiese gemeenschappen met een grote overschotproduktie hebben een omvangrijke burokratie met gedelegeerde volmachten nodig om hun fundamentele waarden veilig te stellen.

Hoe dan ook, van dit soort gedachten is bij de zeeroverij in het Caraïbiese gebied in de 17e eeuw geen sprake. Zij is voor ons interessant inzoverre zij laat zien hoe bepaalde daar werkzame mechanismen konden leiden tot strukturen die tot het ideaalbeeld van een anarchiese gemeenschap worden gerekend.

De zeeroverij in het Caraïbiese gebied in de 17e eeuw dankt haar ontstaan aan de in die tijd gevoerde zeeoorlogen. De eigenlijke oorlogsvloten waren te klein voor de zeeoorlogen die zich tot de Stille Oceaan en de Caraïbiese Zee uitbreidden. Om hieraan iets te doen werd een deel van de zeeoorlog met behulp van partikuliere ondernemers ('privateers') ge-

voerd. De staat gaf daartoe kaperbrieven uit die reders het recht gaven handelsschepen van tegenstanders op te brengen en het grootste deel van de buit voor zichzelf te houden.
Maar als een oorlog voorbij was en daarmee de kaaprechten vervielen ging de zeeroverij vaak toch nog door: het optuigen van een schip voor kaapvaart vereiste grote investeringen die bij het sluiten van een vrede niet altijd terugverdiend waren, en ook de bemanningen hadden belang bij voortzetting van de kaapvaart omdat zij in de opbrengst deelden en niet voor een gage werkten.
Alleen was er zo geen sprake meer van rustig terugkeren naar de thuishaven en daar te gelde maken van de buit. Doordat een schip niet meer de opdrachten van de centrale regering uitvoerde en vaak zelfs de belangen van die regering schaadde, verloor de scheepsleiding haar legitimiteit ten opzichte van die regering en stelde zij zich buiten het rechtsstelsel van het thuisland. Het schip en de opvarenden konden daardoor geen beroep meer doen op de faciliteiten van dat thuisland. Ook konden zij geen beroep doen op overeengekomen regels voor oorlogvoering, waardoor zij neutrale havens hadden kunnen binnenlopen of bij een nederlaag op normale behandeling als krijgsgevangene hadden kunnen rekenen. Door op eigen houtje (door) te gaan (met) kapen sneed een schip zijn banden met de gevestigde maatschappelijke en rechtsstelsels door.
Dit leidde niet onmiddellijk tot verandering van de organisatiestruktuur aan boord of van de scheepsleiding; tenslotte hing het sukses van de onderneming af van de aanwezigheid van een duidelijke centrale bevelsstruktuur. Maar doordat de legitimerende verbinding met het rechtsstelsel van het thuisland wegviel ontstond wel de noodzaak van een nieuwe legitimering van het organisatiedoel - het maken van buit - en daarmee ook van de 'bedrijfsorganisatie' aan boord van de schepen met name wat betreft de bevelsstruktuur en de winstverdeling.
Simpel gezegd was de scheepsleiding nu helemaal op de konsensus van de bemanning aangewezen. Het beleid van de scheepsleiding werd onderworpen aan de opvattingen van de bemanning. Gediskussieer over het scheepsbeleid was niet langer puur een uitlaatklep voor eventueel ongenoegen. Met de intrede van konsensus als wezenlijke beleidsfaktor vervielen de in de thuishaven gesloten kontrakten en de op grond van de funkties vastgestelde verdeling van de buit: mét het risiko werd nu ook de buit gelijker verdeeld. Ofschoon het systeem niet overal helemaal hetzelfde was en er soms bloedig om de verdeling van de buit werd gevochten, ontstonden er in korte tijd toch regels die in het hele Caraïbiese gebied werden aangehouden. In principe kreeg iedereen een gelijk aandeel, alleen kreeg de kapitein een dubbel aandeel en een scheepsjongen een half. Problemen ontstonden als er specialisten in het spel waren: ballistiese experts, scheepsbouwkundigen, takelexperts, artsen: funkties die niet verwisselbaar waren en van centraal belang voor het maken van buit en voor het overleven. De specialisten kregen een ekstra aandeel en een premie. Bovendien was hun beloning niet afhankelijk van het sukses van de onderneming: zij kregen een soort honorarium.

HUISREGELS

Er golden wijd verbreide humanitaire regelingen die voor die tijd ongelooflijk vooruitstrevend waren. Zo bestond er een elementair soort sociale verzekering voor gewonden: voordat de buit werd verdeeld kregen zij nauwkeurig vastgestelde aandelen afhankelijk van de ernst van de verwonding en de verwachte graad

van invaliditeit.[4]
De regels die bij de kaapvaart golden, waren vervat in op papier gestelde zogenaamde 'artikelen'; deze vormden een soort huisorde die door alle leden van de bemanning met een handtekening bekrachtigd werd. Het kernvraagstuk bij anarchiese levensvormen is de neutralisering van heers- en machtsverhoudingen. Om deze reden was de positie van de kapitein ook voor de zeerovers van centrale betekenis.
Op het eerste gezicht laten de beschikbare bronnen geen gelijke struktuur zien. Er waren kapiteins die hun positie onaangevochten behielden, andere werden afgezet, weer andere zijn door de eigen bemanning omgebracht of omgekomen bij kapingen. Maar ook zijn gevallen bekend dat een kapitein vrij werd gekozen of dat een schip met geweld door indringers werd overgenomen en de oorspronkelijke bemanning zich daar vervolgens bij neerlegde. De maatschappelijke afkomst van de leidingen van piratenschepen laat grote verschillen zien: oudgediende kapiteins, officieren van adel, voormalige plantagearbeiders, kleine middenstanders, matrozen, ofschoon carrières als laatstgenoemde uitzonderingen geweest schijnen.[5]
Voor het veranderen van de scheepsleiding ontwikkelden de kapers regels en normen die in het Caraïbiese gebied algemeen bekend schijnen te zijn geweest. Geen wonder want zij vormden een stabiliserende faktor voor identiteitsgevoel en gaven de bemanning een gevoel van zekerheid vooral in onzekere situaties. De regels hadden betrekking op het basisprobleem bij anarchiese en radikaaldemokratiese ordeningen, te weten de verzoening tussen afwezigheid van heerschappij en de noodzaak waarin doelgerichte organisaties verkeren om snel en doelmatig te kunnen optreden zonder lange diskussies.
Grondslag voor de bekend geworden normen was het beginsel dat een kapitein door een andere kon worden vervangen als daar een voldoende sterke meerderheid voor was; daarbij ontwikkelde zich een gang van zaken als bij een konstruktieve motie van wantrouwen (bekend in het Westduitse parlementaire systeem, waar bij aanneming van zo'n motie de leider van de oppositie hoofd wordt van een nieuwe regering. BM). Tegelijk bestonden er bepalingen die moesten voorkomen dat het leiding geven in krisis- en gevechtssituaties belemmerd werd door opposities en langdurige verkiezingsprocedures. Het houden van verkiezingen was niet toegestaan zolang er een zeil aan de horizon te zien was en bij stormweer.[6]
Het geheel aan zonder ingrijpen van hogerhand tot stand gekomen institutionele regelingen op kaapschepen laat zich lezen als radikaaldemokratiese programma's. In feite ging het bij deze regelingen om een zeer ruim korset dat de kapers een fundamenteel gevoel van zekerheid verschafte. De feiten laten echter zien dat de strukturele problemen overheersten; er was prakties geen sprake van dat de normen tot een duurzame en betrekkelijk probleemloze maatschappijordening leidden. Maar wel genoten de kapers in het Caraïbiese gebied een hoeveelheid vrijheden zoals in die tijd ongehoord was. Die vrijheden waren geen pure frase; allerlei vormen van dwang waar in die tijd niet alleen zeelieden vaak tot de dood toe onder te lijden hadden, bestonden daar gewoonweg niet.
Dat de regelingsmechanismen zo weinig uithaalden is in eerste instantie heel eenvoudig te verklaren door het feit dat de meeste zeerovers niet oud werden. De verliezen waren hoog en bovendien werden de bemanningen door ziekten en verwondingen gedecimeerd. Ook begonnen de leden van de bemanningen met hun aandeel in de buit liefst zo gauw

mogelijk ergens een havenkafee, bijvoorbeeld in Tortuga, waardoor de struktuur van de bemanning bij iedere reis veranderde. En we weten hoeveel invloed zelfs de kleinste verandering in samenstelling bij niet-geïnstitutionaliseerde kleine groepen op de informele organisatie heeft.

MACHTSPOSITIE

Belangrijker voor onze diskussie zijn de steeds terugkerende pogingen van de kapiteins om hun macht te behouden. Daarbij telde niets zo zwaar als het kriterium van het sukses; sukses vormde de basis van charisma en van behoud van positie. Een andere of bijkomende stabiliseringsfaktor was het feit dat de kapitein in het algemeen het monopolie op de kontakten naar buiten had. Oudgediende kapiteins en zeevarenden met een hoge maatschappelijke status in het thuisland hadden meer mogelijkheden om diplomatieke aktiviteiten te ontplooien die de aktiviteiten naar buiten konden veiligstellen, al was die veiligstelling vaak maar precair. Juist in de verwarrende situaties in het Caraïbiese gebied met de wisselende koalities tussen Spanjaarden, Engelsen, Hollanders en Fransen kon diplomatie voor de kapers een zeer hoge overlevingswaarde krijgen. Maar als beide - sukses en diplomatieke kontakten - ontbraken kwamen de problemen van radikaaldemokratiese organisaties in een bijzonder scherp licht te staan. Om lange tijd geïsoleerd te kunnen bestaan is een gemeenschap aangewezen op konsensus. Maar op de Caraïbiese kaapschepen moest vanwege de specifieke doelgerichtheid en de daaruit voortvloeiende noodzaak van snelle beslissingen met meerderheden worden gewerkt. Deze leiden echter gemakkelijk tot kliekvorming en daardoor tot wantrouwen. Vaak werd vermoed dat de leden van zo'n groep wilden proberen de anderen hun aandeel in de buit door de neus te boren. De gevolgen van groepsvorming op die schepen waren even gevreesd als muiterij op marineschepen.

Om zijn positie te handhaven moest een kapitein er voortdurend op bedacht zijn zijn charismatiese superioriteit ook te tonen als suksessen uitbleven. Dat schijnt de achtergrond te zijn van de statussymbolen en symboliese handelingen waarvan bij leiders van zeerovers zo vaak sprake is en die hun biografen zagen als blijken van extreme wreedheid of psychiese afwijkingen. Sommige piratenkapiteins liepen graag rond in avontuurlijke kleding, soms zelfs in admiraalsuniform, of demonstreerden hun vechterskwaliteiten door schijnbaar spontane gewelddaden. Anderen demonstreerden hun charismatiese kwaliteiten door martiaal optreden, bijvoorbeeld door op glassplinters te kauwen, voordat zij iets belangrijks gingen zeggen, zodat zij letterlijk bloederig spraken. Er zijn talloze verhalen van dit soort; zij laten alles bij elkaar zien hoe onzeker de positie van de kapiteins in de heersende anarchie was maar ook dat er dwingende tendensen naar centrale leiding bestonden.

De geschiedenis van deze parasitaire radikale demokratie in het Caraïbiese gebied eindigde met het verlaten van de schepen. Er is geen geval bekend van een suksesvol verlopen vorming van een nederzetting van kapers. En dat terwijl toch heel wat pogingen bekend zijn om na beëindiging van de zeeroverij een gemeenschap te vormen.[7] Onbewoonde eilanden waarvan de oorspronkelijke bevolking was uitgeroeid, waren er genoeg. Ook waren er in de drukst bezochte, tijdelijk exterritoriale havens in deze uithoek van de wereld wel vrouwen te vinden die ook weer vaste grond onder de voeten probeerden te krijgen. Maar bij de pogingen om een nederzetting te vormen ging het er maar zelden om een anarchiese

levenswijze voort te zetten; meestal was het doel aan gerechtelijke vervolging te ontkomen, omdat men in het land van herkomst te bekend was geworden.

Naar mijn mening ligt hier de verklaring voor de beperkte realiseringsmogelijkheden van het radikaaldemokraties streven. Wij zijn nauwelijks in staat anarchiese idealen te realiseren. Radikaaldemokratiese betrekkingen van langere duur zijn gericht op een samenhang van middelverwerving en middelbesteding binnen een gemeenschap, zoals het geval is bij de aanhangers van alternatieve levensvormen. Van de andere kant zijn radikaaldemokratiese eisen aan de orde van de dag en zelfs vanzelfsprekend geworden, voorzover zij beperkt blijven tot betrekkingen en netwerken van betrekkingen die - zoals bij de zeerovers - alleen verband houden met het verwerven van middelen. Maar zodra geprobeerd wordt de verschillende levensgebieden systematies op radikaaldemokratiese wijze met elkaar te verbinden wordt zichtbaar waar de grenzen van politiek en planning liggen.
De zeeroverij uit de 17e eeuw is een modern verschijnsel. Afgezien van haar parasitaire karakter ontwikkelde zij zich uit de bestaande struktuur van de noordatlantiese samenlevingen waar de scheiding van levensgebieden en de inpassing in rationeel opgezette arbeidsverhoudingen reeds ingang hadden gevonden. De aansluiting bij een bepaalde 'organisatie' (in dit geval de zeeroverij) berustte uitsluitend op de individuele winstverwachting. Alleen zò was medewerking en inpassing in de gegeven heersstruktuur mogelijk. Er werd tijdelijk samengewerkt om middelen te verwerven; de besteding van de middelen gebeurde in een sociaal kader dat daar strikt van gescheiden was.[8]
In onze industriële samenlevingen doen wij precies hetzelfde: wij werken per geval samen om middelen te verwerven en besteden deze vervolgens in een ander maatschappelijk verband.

NOTEN

1. J. Joll, Die Anarchisten. Frankfurt 1966, pp 149 ev. 2. E. Hobsbawm, Die Banditen. Frankfurt, 1972. 3. G. Lenski, Power and privilege. New York, 1966. 4. A.C. Exquemelin, Die amerikanischen Seeräuber. Erlangen, 1926. 5. A. Franchi, Storia della Pirateria del Mondo. Milaan, 1952. Dl I. 6. J. Mousnier, Journal de bord du chirurgien Exquemelin. Parijs, 1956. 7. A. Franchi, t.a.p., dl II. 8. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Dl I, hst II, par. 9.5. Uitgave 1976.

REKTIFIKATIE SPANJE-NUMMER
In De AS nr. 74 (Spanje 1936-1986) zijn helaas twee storende fouten geslopen. Allereerst is 'De meidagen in Barcelona' van Anton Constandse niet in de juiste volgorde geplaatst. Het verslag werd overgenomen uit een jaargang van De Dageraad die verkeerd was ingebonden. De volgorde moet dan ook zijn: paragraaf 1, 2, 3, 6, 7, 4, 5, 8, 9. Verder is F. Carrasquer steeds onjuist met één r geschreven, waarvoor onze exkuses. (Red)

SPANJE 1936: MACHT EN ONMACHT VAN DE ANARCHISTEN

Rudolf de Jong

„De macht op straat!" In de zomer van 1936 leek deze anarchistiese leus werkelijkheid te zijn in Barcelona, bolwerk van anarchisme en anarchosyndikalisme, centrum van een libertaire revolutie. De macht van het leger (Franco), dat elders in Spanje de macht had gegrepen, was hier door de arbeiders en de libertaire beweging in straatgevechten (19-21 juli) gebroken. Tijdens die straatgevechten was het oude politieapparaat en een groot deel van het overheidsapparaat als het ware opgelost in de revolutionaire strijdmacht van de arbeiders. Nog geen jaar later werden de arbeiders en de revolutie verslagen - al was het meer in 'de politiek' dan op straat - door het herstelde staatsgezag. (In het vorige nummer van de AS staat een lange reportage van Anton Constandse over het hoogtepunt van dit drama, mei 1937). En nog geen twee jaar daarna trok Franco's leger Barcelona binnen, vrijwel zonder slag of stoot. Niet alleen waren oude staatsstrukturen hersteld - en uitgebreid! - zelfs anarchisten hadden daar aan meegewerkt en hadden ministersposten bekleed. „We offerden alles op aan de overwinning" (de oorlog tegen Franco) „tenslotte zelfs het doel van de strijd: de revolutie", schreef Abad de Santillan, een bekend anarchist, reeds toen de oorlog nog nauwelijks voorbij was.

Wat en waar was het toch misgegaan in Spanje en met de grote anarchistiese volksbeweging? Hoe had 'de macht' zich toch weer kunnen herstellen? Al vijftig jaar diskussiëren Spaanse en andere anarchisten over deze vragen. Heel centraal staat in allerlei diskussies en boeken hetgeen er direkt na de overwinning, ja nog tijdens de gevechten in Barcelona, gebeurde. De anarchisten (FAI) en anarchosyndikalisten (CNT) aanvaardden een voorstel van de president van de Generalidad, de autonome Catalaanse regering om, naast die bestaande regering van de Generalidad, een nieuw besturend lichaam in te stellen, het comité van de antifascistiese milities van Catalonië. Dit comité bestond uit vertegenwoordigers van alle antifascistiese groeperingen en partijen. Samenwerking dus met niet-anarchistiese, zeg maar anti-anarchistiese organisaties. De CNT en de FAI hebben dit verdedigd met twee argumenten.
Men wilde géén *anarchistiese diktatuur* en de 'objektief' *zwakke positie van de revolutie* (in het buitenland alléén vijanden, van Hitler en Stalin tot de demokratieën; in het binnenland Franco). De kritiek verwerpt het eerste argument. Op het tweede wordt weinig ingegaan (al wordt gewezen op het élan en de kracht van de revolutie). Het belangrijkste punt van kritiek is echter dat de CNT-FAI met het aanvaarden van de samenwerking óók koos voor een politiek van „eerst de oorlog winnen, dan de revolutie". Dat gaf de tegenstanders van de revolutie hun kans; de oorlog werd tegen de revolutie gebruikt, de revolutie kapot gemaakt en daardoor werd ook de oorlog verloren. Het citaat van De Santillan vinden we vaak terug in kritiek op de CNT-FAI.
Ik wil er een paar kanttekeningen bij plaatsen.
1. Het comité van de antifascistiese militie in Catalonië stond niet op zichzelf. Overal in Spanje waren dit soort 'regeringen' gevormd en het was een oude gewoonte. In 19e eeuwse revoluties wemelde het al van de Juntas en Consejos. Oppervlakkig

gezien leken ze erg revolutionair. Geen burokratiese apparaten, maar veel spontane organisatie. In feite waren die comitées typiese 'revolutionaire regeringen' in de zin zoals de anarchisten altijd hadden afgewezen en een kontradiktie hadden gevonden. Bovendien was de meerderheid van de comitéleden (in Catalonië burgerlijke republikeinen en kommunisten) nog anti-revolutionair ook! In het begin viel dit niet zo op omdat alle dynamiek van de anarchisten en syndikalisten uitging én omdat er in de samenleving een revolutie plaats vond die zijn eigen gang ging!

2. Het eigenaardige van het comité van de antifascistiese milities was dat het een samenwerking was van vertegenwoordigers van *organisaties*. Het was noch anarchisties, noch demokraties. De gewone mensen waren er niet aan te pas gekomen, niet door direkte participatie (de anarchistiese idee), niet via verkiezingen of parlement. Ik heb in vroegere publikaties het woord *comitékratie* gebruikt. Daar bedoel ik een politieke struktuur mee, waarin de macht in handen ligt van comitées, die worden bemand met mensen die worden aangewezen door organisaties. Deze organisaties waren weliswaar antifascisties, maar hadden in meerderheid niets met de revolutie van doen. Zij behoorden tot de oude politieke struktuur met zijn staat, regeringen, politie en partijen. En deze organisaties waren er op uit één en ander zo gauw mogelijk te herstellen. Het merkwaardige bestuurslichaam dat het comité van de antifascistiese milities was, kon daardoor eerst wat kastanjes uit het revolutionaire vuur halen. Daarbij kwam dat de oude staat - en de regeringen - niet werden afgeschaft. Ze werden gebruikt als rubberstempel om besluiten van het comité te legitimeren. Maar al legitimerend, legitimeerden deze regeringen vooral zichzelf. Spoedig besloot de anti-revolutionaire meerderheid van het comité van de antifascistiese milities, het comité op te heffen en konden de anarchisten, wilden zij niet buitenspel staan, mee gaan doen aan de 'gewone regering' van de Generalidad in Catalonië (en daarna ook aan de centrale regering in Madrid).

3. Het argument van de anarchistiese diktatuur die men niet wilde, wordt door de kritiek terecht afgewezen. Het anarchisme verwerpt èn de diktatuur (ook die van anarchisten) èn samenwerking binnen oude of nieuwe machtsstrukturen. Maar wat dan? De kritiek op de CNT-politiek komt niet veel verder dan als alternatief op de revolutie te wijzen. De kwestie van de samenwerking met de andere antifascisten wordt als een ja of nee gezien. Toch was een derde mogelijkheid denkbaar geweest. In plaats van 'diktatuur' of 'kollaboratie' kent het anarchisme het begrip participatie, nauw samenhangend met zelfbestuur. Het was, denk ik, mogelijk geweest om op grond daarvan een alternatief antwoord te geven. En wel ongeveer als volgt: wij willen geen anarchistiese diktatuur. Iedereen kan deelnemen aan het werk van de revolutie, aan de opbouw van een op zelfbestuur gebaseerde samenleving. Zo zullen nieuwe strukturen ontstaan, met overkoepelende organen die vanuit de revolutie gevormd worden en niet vanuit de oude partijen en de vakorganisaties.

4. Natuurlijk was dit 'antwoord' niet geheel realisties geweest in 1936. Het blijft echter vreemd dat in die dagen niemand het naar voren heeft gebracht, als een model om naar toe te werken. Bijvoorbeeld door het comité van de antifascistiese milities als een zeer tijdelijke noodoplossing voor de eerste weken te aanvaarden (de strijd tegen Franco moest georganiseerd worden; er moesten direkt allerlei besluitvormingsprocessen plaats vinden om de samenleving in een stad als Barcelona draaiende te



houden). Maar men had dan een uitgangspunt gekozen, waarmee men vooruit had kunnen werken (naar organen door de revolutie te vormen), inplaats van achteruit (terug naar de oude regeringen). Kijkt men naar hetgeen er van onder op, los van het comité van de antifascistiese milities, gepresteerd werd aan revolutionaire vernieuwing, dan lijkt de opbouw van een zelf-sturende struktuur vanuit de revolutie zèlf ter vervanging van het comitékratiese model, echt niet denkbeeldig.

FAKTOREN

Vervolgens wil ik aangeven welke faktoren er toe bijdroegen dat het ging zoals het ging.
1. Ik vermeldde al dat de 'comitékratie' beantwoordde aan een oude revolutionaire traditie. Hieraan is nog de positie van de eigen organisaties en van de comitées binnen de organisaties toe te voegen. Je stuit in de Spaanse libertaire beweging vaak op de mentaliteit: 'als het een comité is van de CNT of de FAI, of als er vertegenwoordigers van die organisaties inzitten, dan is het wel oké, dan is het revolutionair en dan krijgt zo'n comité ook verder carte blanche'. In de kritiek wordt hier vaak bitter over geschreven. De organisaties en de comitées zouden zich in een snel tempo van de revolutie vervreemd hebben en de bekende trekjes van de 'nieuwe meesters' hebben gekregen. Kortom een scherpe scheiding tussen enerzijds de 'vooraanstaande militanten' en het apparaat en anderzijds de gewone leden, de arbeiders en boeren in de fabrieken en de dorpen. Als tendens was deze ontwikkeling zeer zeker aanwezig.
Ik zie het echter gekompliceerder liggen. De frustratie was algemeen (en misschien zelfs het grootst bij anarchisten en ministers- en andere machtsposten). In het anarchosyndikalisme hebben de organisaties, de vakbonden, ook een dubbele positie. Vóór de revolutie zijn het de organisaties van en voor de ekonomiese en de anti-kapitalistiese strijd. Tegelijkertijd zijn zij - ook door hun struktuur - de kernen van de nieuwe maatschappij. De Spaanse revolutie ging het kader van de vakbeweging in alle opzichten te boven, was veelomvattender. De bonden van de CNT hadden echter ook vaak een belangrijke stimulerende en koördinerende rol in de organisatie van het zelfbestuur en de op zelfbestuur gebaseerde ekonomie. Zo was de CNT tegelijkertijd soms rem, soms motor. Kenmerkend is een studie over de kollektieven in Castillië. Voor de burgeroorlog bestond de CNT hier prakties niet. Tijdens de burgeroorlog werden, vanuit de dorpen, afdelingen van de boerenvakbond gevormd en vanuit deze CNT-bonden ontstonden vele kollektieven. Tegelijkertijd klaagt de auteur, die dit konstateert, over de remmende werking van de CNT-politiek op de kollektivisaties.
2. Geweld ontbreekt niet in de meeste libertaire beschouwingen over revolutie, maar heeft daarin een ondergeschikte rol. Het is spontaan, bevrijdend geweld, dat oude boeien verbreekt en daardoor de weg vrijmaakt voor scheppende akties. Het anarcho-syndikalisme legt de nadruk geheel op ekonomiese aktie en schrijft aan de algemene werkstaking de rol toe, die de barrikades in de 19e eeuw hadden. Geweldloosheid komt dan zelfs in zicht (en werd door Nederlandse anarcho-syndikalisten ook voor mogelijk gehouden tijdens en na de revolutie).
In Spanje ging het wel even anders toe. De revolutie had niet alleen te maken met de oude bestaande orde, maar met een nieuwe fascistiese, die niet op onderdrukking maar op vernietiging van de arbeidersbeweging uit was. Het was oorlog! Ook al was de militie, die aanvankelijk door de libertaire beweging opgericht was.

binnen die opvoeding funktioneert: het autoritaire en/of patriarchale gezin, het verplichte onderwijs. In ieder geval staat zelden de opvoeding als zodanig ter diskussie. Slechts een enkeling signaleert het probleem van de macht en legitimeert deze dan als een macht die er op gericht is zichzelf op te heffen.

Een kreet als 'Weg met de opvoeding', de titel van een boek van René Görtzen zal dan ook, denk ik, menig anarchist in het verkeerde keelgat schieten, temeer daar het voor Görtzen zeker géén kreet is. Hij meent het nog ook, getuige uitspraken als 'opvoeding is kindermishandeling' en 'aan alle opvoedingsmiddelen dient de oorlog te worden verklaard'. Dus ook aan de in anarchistiese kring zo populaire anti-autoritaire opvoeding(smiddelen)? Inderdaad: 'Es gibt kein richtiges Leben im Falschen' zegt Görtzen met Adorno, en: 'De anti-autoritaire pedagogiek heft niet de machtsstrukturen op die in elke opvoeding, van welke signatuur dan ook, verankerd liggen'. Het *opvoedingsdoel,* betoogt Görtzen, wordt immers over de hoofden van degenen die zonodig opgevoed moeten worden heen vastgesteld! De *opvoedingsmiddelen* die vervolgens met het oog op dit doel, worden toegepast zijn alleen *daàrom* al misdadig.

Als konsekwentie van deze visie moet uiteraard de wetenschap van het opvoedwezen, de pedagogie(k), het ontgelden. Na demagogie en andragogie (door Constandse ooit als een vorm van sociaal-facisme aangeduid) moet voortaan dus ook pedagogie als een vies woord beschouwd worden.

Ter ondersteuning van zijn visie biedt Görtzen in zijn boek een keuze uit het werk van een drietal 'geestverwanten', te weten een tekst van *Korczak* ('strijder voor de mens op kleine voeten') over 'het recht van het kind op respekt', een analyse van *Von Braunmühl* ('anti-pedagogies revolutionair') van 'de opvoedingsoorlog tegen het kind' en van de, in Nederland niet onbekende psychoanalytika *Alice Miller* een stuk getiteld 'In den beginne was er mishandeling'.

Al met al een uiterst leesbaar en ook belangrijk boek. Het feit dat ene *Bijl* in het *Pedagogisch Tijdschrift* (april 1985) in een bespreking ervan zijn naam eer aan probeert te doen, kan volgens mij alleen maar voor het boek pleiten, ook al kunnen er enkele vraagtekens geplaatst worden.

Zo is de macht die bijv. ouders nu eenmaal over hun kinderen hebben, niet verdwénen met het besluit hen maar niet op te voeden. Voorts is er het feit dat kinderen in de regel niet alleen maar door hun officiële opvoeders worden opgevoed. Ronduit belachelijk vond ik het dat Görtzen voor degenen die dan besloten hebben 'aardige' i.p.v. 'goede' ouders te zijn, zowaar weer een Speciale Kursus in petto heeft....Andragogie wàs toch al een vies woord...??

Tot slot zij opgemerkt dat de ideeën van Görtzen ook bij sommige anarchistiese auteurs zijn terug te vinden. Ik noem hier het essay *De ouderen en de jongeren* van Clara Meijer-Wichmann uit haar bundel *Bevrijding* (1924) en *Het kind en zijn vijanden* (1906) van Emma Goldman (in: Essays en brieven, Bussum 1982). Deze hadden zeker niet in Görtzen's 'literatuurbericht' waarmee hij zijn boek besluit, mogen ontbreken. (CB)

René Görtzen, Weg met de opvoeding, Boom Meppel 1984, 245 blz., prijs f. 29,50.

Wat in Spanje opvalt is de taaiheid - geheel gebaseerd op eigen innerlijke kracht, toen de revolutiegolf opgevolgd werd door een kontrarevolutionaire golf in de republiek - van het zelfbestuur. En ook een op zijn hoede zijn voor gevaren als de overheersing door de eigen comitées.

Een belangrijke konklusie uit de Spaanse revolutie is voor mij nog altijd dat, hoeveel er daar ook is misgelopen, het fundamentele wantrouwen in machtsposities - ook en juist in machtsposities van de eigen mensen en 'in het belang van de zaak' - alsmede het geloof in zelf doen behouden bleven en scheppende krachten waren bij het opbouwen van vrijere strukturen, die de plaats van machtsverhoudingen konden innemen, en menselijker werkten.

PSYCHOLOGIE VAN DE HEERSENDE MACHTEN

Simon Radius

De geschiedenis van het anarchisme is door de eeuwen heen, toen het die naam nog niet droeg - ik denk o.a. aan het oude China en Griekenland - de geschiedenis van een machtkritiese filosofie, die zich nooit op grote schaal heeft kunnen verwezelijken. Dit in tegenstelling tot zijn tegenpool, de systemen die de machtsverheerlijking beoefenen dan wel dulden, de tirannen, de éénpartijstaten en de schijndemokratieën. die de macht in handen hebben dankzij een stabiele koalitiemeerderheid. Iemand die macht heeft kan kennelijk de vrijheid van anderen inperken, zelfs ontnemen. Macht moet zich altijd legitimeren, behalve in diktaturen. De enige macht die je vanzelf krijgt is de ouderlijke macht: daarvoor hoef je alleen maar een kind te krijgen.

De jaren 60 en 70 hebben duidelijk gemaakt dat onze samenleving is opgebouwd uit allerlei sociale verbanden met eigen normen en waarden (leger, politie, justitie, parlement, banken en bedrijven, scholen, ziekenhuizen, kerken, enz) maar dat zij - wat de innerlijke dynamiek betreft - alle gehoorzamen aan dezelfde wetten van de hiërarchiese macht, trapsgewijs verdeeld over personen van hoog naar laag. Deze verbanden noemde de Oostenrijkse psychiater Veltin 'burokratiese organisatiesystemen'[1]. Die knooppunten in de hiërarchie zijn dan 'politieke' personen geworden. Hoe word je dat?
Daarvoor heeft Harald Lasswell[2] de volgende procesgang geformuleerd. De persoon (p) wordt tot politiek persoon (P), doordat hij zijn privémotivaties zo weet te verschuiven tot iets een algemeen belang is geworden, en daarna moet hij dit bereikte doeleind dan verder rationaliseren in dusdanige termen dat het tot een openbaar belang wordt, dat hij (de Politieke persoon) zal helpen te verwezenlijken. Wat voor dit alles nodig is is niet direkt de zucht naar macht of agressie, maar de *behendigheid om de eigen doeleinden te rationaliseren.*
Doelstelling van het anarchisme is dan ook om de hiërarchiese systemen, die het mogelijk maken dat de mensen op de lagere nivo's vrijheden worden ontnomen, tegen hun wil, moeten worden gewijzigd in niet-hiërarchiese strukturen met een minimum aan machtsgebruik. Dat is dan ook wat verwoed is geprobeerd in de hierboven genoemde jaren door - om me tot de anti-psychiatrie te bepalen - mensen als David Cooper en Ronald Laing. Heel deze diskussie over anti-

arbeiders en boeren tijdens het werk. Het is het gezicht dat de CNT naarbuiten bracht, maar sinds er zogeheten volksdemokratieën bestaan bezorgen zulke beelden me kippevel. Daarnaast biedt het boekje gelukkig treffender fotoos, zoals die van demonstrerende arbeiders van een hoedenfabriek. Ze dreigden hun werk kwijt te raken, omdat iedereen na juli 1936 voor het dragen van een proletariese pet in plaats van een burgerlijke hoed koos. Jammergenoeg ontbreekt die ene foto van Emma Goldman, waar ze een kollektief in Aragon bezoekt. Die foto komt helaas ook niet voor in *Vision on Fire*, een door David Porter minitieus samengestelde kollektie artikelen en brieven van haar over de Spaanse revolutie, die merendeels niet eerder in druk zijn verschenen. Emma Goldman, zo blijkt daaruit, was er volstrekt ambivalent over. Enerzijds de vreugde over de libertaire omwenteling, anderzijds de boosheid over de kapitulatie van de CNT-leiding voor etatistiese krachten die die revolutie wilden vernietigen. (HR)

1936. The spanish revolution; Lont/Raket, postbus 14679, Amsterdam 1986; 144 pag.; prijs f. 13,50 (inklusief twee singles van muziekgroep The EX).
David Porter (ed.), Vision on Fire. Emma Goldman on the Spanish Revolution; Commonground Press, New Paltz NY 1983; 346 pag.; prijs 7,50 dollar (te verkrijgen/bestellen bij Fort van Sjakoo, Amsterdam; f. 24,--).

KOÖPERATIES

Enkele jaren geleden besteedde De AS 58 aandacht aan koöperaties en kollektieven. Veel namen van denkers en doeners op dat gebied, die in dat nummer werden genoemd, zal men niet aantreffen in het boek van J.H. van Gool. Deze schreef onder de titel *Aankondigers van het postsocialistische tijdperk* over een aantal mensen die als voorlopers en/of voorvechters van de koöperatie-gedachte zijn te beschouwen. De meeste namen die weer door Van Gool worden genoemd, komt men niet tegen in De AS 58. Vanuit die optiek is dus te zeggen dat de teksten elkaar aanvullen, zij het dat de omvang van beide publikaties zeer verschilt.
Het boek van Van Gool besteedt in vijftien hoofdstukken, telkens per hoofdstuk, aandacht aan één grondlegger en/of voorvechter van de koöperatiegedachte, te beginnen met W. King (1786-1865) en eindigend met G.J.D.C. Goedhart (1865-1945). De verwerking van het materiaal per hoofdstuk is wisselend, maar telkens komt het er wel op neer dat er een samenvatting van de ideeën van een auteur wordt gegeven; vervolgens wordt zijn werk besproken en indien mogelijk wordt het in verband gebracht met praktiese arbeid op het vlak van het koöperatie-wezen.
Daarin ligt naar mijn idee de verdienste van het boek: het biedt een boel informatie over zaken waar je zelf slechts na moeizaam ploegen achter zou kunnen komen.
De hoofdstukken worden voorafgegaan door een beknopte inleiding, waarin een omschrijving van het woord koöperatie wordt gegeven. Daarna volgt een samenvatting, die meer een verantwoording is voor de keuze van personen aan wie in de afzonderlijke hoofdstukken aandacht is besteed. Het is met name daar waar ik in theoretiese zin de zwakke kant van het boek vind zitten. Hoewel bijvoorbeeld Robert Owen wél een aantal malen wordt genoemd, vindt geen behandeling in een apart hoofdstuk plaats. Van Gool zal daarvoor best zijn reden hebben, maar slaagt voor mij niet bevredigend erin die te geven. Hetzelfde geldt t.a.v. Fourier. De naam Proudhon ben ik in het geheel niet tegen gekomen. Niet dat dit allemaal zo nodig moet, maar je zou in een inleiding meer uitleg verwachten waarom dat niet zo nodig moet. Een misser is het ontbreken van een namen-register.

schappers uit hun funktie en maken zich los van de doktrine dat de wetenschappers onderzoek verrichten en dat de politici besluiten nemen. Op Woensdrecht wordt steeds sneller korte metten gemaakt met de aktievoerders en andere aktiegroepen zijn moe geworden. Bij konflikten in het arbeidsbestel, bij door vakbonden georganiseerde akties wordt steeds meer de rechterlijke macht ingeschakeld, die de staking dan onrechtmatig verklaart.
Het parlement draagt zijn steentje bij tot de uitholling van de parlementaire demokratie met een monsterverbond van twee partijen, die het parlement 'bezitten' en die elke oppositie verlammen. Naar de rechter hiervoor stappen heeft geen zin, want de oppositie wordt door een meerderheid verslagen, zò zijn de regels. De individuele burger wordt steeds meer afhankelijk van een steeds ondoorzichtiger geworden uitgebreid bestuursapparaat waar uitvoerende, beleidsvormende, wetgevende en justitiële machten steeds boompje verwisselen. De enorme groei van de informatika vergroot nog de onafhankelijke opstelling van de bestuursmacht van de staat en de burger wordt steeds afhankelijker van de uitgeoefende macht. De politie dringt woningen binnen, onderzoekt auto's; het parlement keurt allerlei financiële besluiten goed die steeds weer de zwakste bevolkingsgroepen treffen. Bij dit alles blijft het beginsel van de meerderheidsdemokratie overeind en is elk verzet tegen een genomen demokraties besluit onwettig.

AUTONOMIE

Een ander voorbeeld hoe 'macht' werkt. In de jaren 80 is heel wat over het voetbalvandalisme van de klubfans geschreven[4]. Breekpunt daarbij is het jaar 1954, de invoering van het betaald voetbal. Voordien vormde klubspelers en fans een eenheid, die vooral ook lokaal gesitueerd was. Er was in alle opzichten 'dichtbij-kontakt'. Met het betaald voetbal ontstaat er vrij abrupt een geheel andere voetbalkultuur, waarbij die 'eenheid' verstoord raakte. Wat de fans nu beweegt is, dat zij geen funktie meer hebben. De kommercie maakte van hun idolen beroepsspelers, die voor elke andere klub willen spelen, als dat voordeel brengt. Daarmee is de rol van de klubfan als 'aanmoediger' in het geding geraakt, en daardoor is hij in een identiteitskrisis geraakt, waarop in een bepaalde ontwikkelingsfase geen goed antwoord is gegeven. Wèl het antwoord van de dranghekken, politietoezicht, een ontwikkeling die uitloopt op werkelijke kriminaliteit, en het steeds gewelddadiger optreden van grote politiekordons, die al bij de uitgang staan te wachten. Wat in oorsprong een vorm van anti-macht was, is nu op zichzelf staand geweld geworden van beide kanten. Een en ander - want het gaat toch wel om wereldwijde ontwikkelingen, die vooral op de individuele leefsfeer en de beknotting ervan betrekking hebben - leidt er echter ook toe dat het verzet van mensen steeds individueler trekken gaat vertonen. Het blijkt ook uit de toename van afsplitsingen uit terroristengroepen. Deze radikale mentaliteitsvorming levert weliswaar geen versterking op van de anarchistiese beweging (die tenslotte primair geweldloos is) maar wel tot, enerzijds, heftiger verzet tegen de staat als machtscentrum dat steeds maar alternatieven ontneemt aan het gedrag van enkelingen en groepen mensen, en anderzijds, gelatenheid wekt bij velen. De beklemtoning van het recht op je eigen leven, je eigen lichaam, je eigen sexualiteit, je eigen relatievorm wordt erkend, maar gelijkertijd bedenkt de wetgever van allerlei om deze vormen van regels te voorzien, waar de mensen helemaal niet om gevraagd hebben. Er

LABYRINTIESE STAATS-OPVATTING

Het ziet er naar uit dat we allemaal tòch ouder worden. Enkele jaren geleden was het de staatsrechtsprof A.M. Donner, die zich op gevorderde leeftijd niet langer een 'hogepriester van de staat' wilde weten. Het is nu de marxist Siep Stuurman die nog wel wil schrijven in marxistiese traditie maar dan wel zonder zich erg veel zorgen te maken over orthodoxie. Donner bezorgde in zijn gemoedstoestand een (elfde) editie van het *Handboek van het Nederlandse staatsrecht* (1983), waarin op een minder (kwasi) neutrale toon over het staatsrecht wordt gesproken. Stuurman produceert nu een tekst waaraan de gelijkhebberige, alles beterwetende toon ontbreekt, die aan is te treffen in geschriften van menig marxist. Op elk moment, dwz hoe oud kennelijk ook, kan ervaring de toonzetting doen wijzigen. Zo merkte Donner vanuit zijn rechterservaring op Europees nivo op, dat openbare diensten, omdat zij zich voor hun posities op het 'algemeen belang' beroepen, nog sneller de zorgvuldigheid en het fatsoen in het maatschappelijk- en rechtsverkeer veronachtzamen, dan de zogenaamde partikuliere sektor. In egoïsme, kortzichtigheid en zorg voor het eigen belang en bestaan geven partikuliere en publieke sektor elkaar weinig of niets toe, zo liet Donner weten toen hij zijn 'hogepriesterschap' neerlegde.
Stuurman maakt in zijn *De labyrintische staat* een niet minder opmerkelijke wending als hij aan het slot van zijn betoog de moraal en niet de politiek een archimedies punt noemt. Het vaste punt ligt voor hem nu in de mensenrechten. Het uitgangspunt van de rechten van de individuele persoon, zegt hij, is een moreel en niet een politiek principe. Dit kan niet anders betekenen dan dat is losgelaten: het doel heiligt de middelen. Een van de resultaten van die wending is de afwijzing van het idee dat konkrete mensenrechten mogen worden opgeofferd aan de hondetrouw aan het eigen 'isme'.
Zijn boek heeft Stuurman in vier hoofdstukken ingedeeld, die voorafgegaan worden door een inleiding. Het is leesbaar geschreven, maar het handelt wel over zaken die ingewikkeld inelkaar zitten. Het is dus geen gemakkelijk boek. Het eerste hoofdstuk gaat vooral over macht. Dit behandelt hij als een relationeel begrip, waardoor in beschrijvingen ervan de nadruk op de verhoudingen tussen mensen of kollektiviteiten komt te liggen. Hij neemt daarbij het machtsbegrip van Giddens over: het vermogen van actoren om resultaten te verkrijgen in gevallen waarin het bereiken van deze resultaten afhangt van wat anderen doen of laten. Het tweede hoofdstuk konsentreert zich op de staat (in zijn ontwikkeling en vele gedaanten) en het derde hoofdstuk op ideologie (in zijn vele uitingsvormen). Het vierde en slothoofdstuk stelt de problematiek van het etatisme/anti-etatisme centraal, en wel zo dat je begrijpt - althans zo verging het mij - waarom het voorgaande allemaal aan de orde kwam.
De staat ziet Stuurman als een bewegende machtsverhouding; de staat (en de politiek) lijkt daarbij geheel op te gaan in een relationeel labyrint. De staat is in het betoog van Stuurman uiteindelijk het labyrint zelf. Wanneer het een labyrintiese konstruktie betreft van steeds wisselende machtsposities, dan is het niet erg duidelijk wat termen als etatisme en anti-etatisme betekenen, zegt Stuurman. Langs een andere weg meen ik op dat zelfde punt te zijn aangeland.

FOUCAULT OVER MACHT

Wim van Dooren

Het lijkt alsof de Franse filosoof Foucault met zijn visie op macht iets nieuws biedt. Maar is dat inderdaad het geval? Traditioneel gezien heeft macht twee betekenissen: vermogen, dwz macht over zichzelf om iets te kunnen volbrengen; en onderdrukking, dwz macht over anderen om hen iets te laten volbrengen. Foucault voegt er als nieuwe betekenis aan toe: netwerk van onderlinge relaties, dwz de strijd tussen macht en onderwerping. Foucault verzet zich tegen de tweede betekenis, die we o.a. bij Bakoenin uitgebreid geanalyseerd vinden, en sluit zich aan bij Nietzsche, hoewel hij diens verheerlijking van de eerste betekenis als 'zelfoverwinning' niet werkelijk tot de zijne maakt, maar in zijn eigen, derde, betekenis blijft steken.

Foucault sluit zich aan bij Nietzsches term *genealogie*, die bij Nietzsche overigens op de moraal en bij Foucault op de macht wordt toegepast. Daarnaast geeft Foucault nog een *archeologie*. Wat wordt er met deze twee termen bedoeld? Archeologie zou een mooie aanduiding voor filosofie kunnen zijn (letterlijk betekent het immers beginselenleer, als er niet al oudheidkunde mee werd bedoeld). Foucaults betekenis ervan sluit hierbij aan. Hij bedoelt er ongeveer mee: een algemene analyse van alles, wat uit het verleden nu als 'kultuurmonument' bestaat, en dan met name van alles wat in de taal aanwezig is. Toegespitst op het machtsverschijnsel betekent archeologie het onderzoek naar de konkrete, in taal neergelegde, situaties waarin macht zich voordoet. In de genealogie verbindt dit archeologiese weten zich met de herinneringen, die men zelf van deze situatie heeft en had, tot een taktiek om zich te bevrijden.

Uit deze terminologieën blijkt al, dat Foucault zich niet uit belangeloze nieuwsgierigheid met het verschijnsel macht bezighoudt. Hij wil 'de mechanismen begrijpen, waardoor heerschappij daadwerkelijk wordt uitgeoefend'... 'opdat zij die in bepaalde machtsrelaties gevangen en verwikkeld zijn, daaraan door hun akties, hun verzet en rebellie kunnen ontsnappen...' [1]. Maar ook al kunnen Foucaults analyses als bevrijdingsinstrumenten worden gebruikt, in eerste instantie zijn het heel gedetailleerde, historiese analyses van machtspatronen, waarbij het niet om de feiten zelf en evenmin om de handelende subjekten gaat, maar om die patronen, om de onderlinge mechanismen, zoals die in het verleden (vooral in taal) zijn vastgelegd, gekodificeerd. De machtsrelaties zijn primair; daaruit komen de rechtsregels voort en de uitspraken en theorieën, die daarom voor waar doorgaan, omdat ze eruit volgen. Omdat er macht is, ontstaat er een bepaald recht en een bepaalde waarheid. 'De macht heeft de waarheid nodig om te funktioneren' [2].

Foucaults onderzoek richt zich nu in eerste instantie niet op dat wat in het verleden als recht en waarheid gold, maar op die vormen van weten, die onderworpen en zelfs gediskwalificeerd waren. Het is duidelijk, dat die moeilijk zijn te achterhalen, maar toch niet geheel zijn verdwenen, zoals ook uit de onderzoekingen van de mentaliteitshistorici blijkt. Niet de filosofiese of politieke standaardwerken, maar onopvallende boekjes, handleidingen voor biechtvaders of pedagogen, patiëntenlijsten, logboe-

tie en het eigenbelang dat aan het hedendaagse materialistiese denken ten grondslag ligt. Het op winst beluste kapitalisme ('een kanker') vernietigt de ethiek. Men kan nog slechts denken binnen de kaders van de marktekonomie, of dat nu onder het mom van ondernemingsgewijze produktie of klassebelang gebeurt.

De zucht naar materieel gewin leidt tot een verstoord ekosysteem. Maar ernstiger nog, aldus Bookchin, is het kiezen voor een politiek van het minste kwaad, een moreel relativisme. De sociaaldemokraten in Weimar-Duitsland met hun politiek van kompromissen, die het aan de macht komen van Hitler niet kon verhinderen, staan model voor dit soort ethiese ontreddering. Moreel relativisme betekent het zich neerleggen bij de macht van het kwaad en Bookchin wekt daarom op tot een moreel reveil, dat geheel in de geest van Paul Goodman gericht is op het versterken van 'goed burgerschap'.

Ook bij Bookchin staat de homo politicus in plaats van de homo economicus centraal. Daarbij denkt hij heel nadrukkelijk aan de Griekse polis. Goed burgerschap is dan het resultaat van politiek op het nivo van gemeente en gemeenschap, waar de burgers met elkaar kunnen overleggen en gezamenlijk beslissingen nemen om problemen op te lossen. Deze vorm van basisdemokratie kan juist in de Verenigde Staten nog herleven omdat daar voortgebouwd kan worden op bestaande tradities. Evenals Goodman knoopt Bookchin sterk aan bij wat er nog rest van de Amerikaanse revolutie van 1787, bij het zelfbstuur van de dorpsgemeenschap, de waarde die aan individuele vrijheid gehecht wordt, het wantrouwen in centrale overheden, die de voedingsbodem vormden voor populistiese bewegingen uit het verleden. En zo komt hij zelfs tot de stelling dat het 'libertaire populisme' dat de morele krisis kan keren latent in het Amerikaanse volkskarakter leeft.

De revolutie, beter gezegd de sociale evolutie, die Bookchin voorstaat is niet een revolutie van de arbeidersklasse, maar van de klasse van gedeklasseerden, die al in de tegenkultuur en de nieuwe sociale bewegingen aktief zijn. Hun wapen is niet de bedrijfsstaking, hun strijdterrein niet de straatbarrikade. De gedeklasseerden zijn een intellektueel en spiritueel gevecht aangegaan, dat niets met de belangen van het Proletariaat en alles met die van het Volk te maken heeft.

Het gaat er om de heerschappij van de nationale staat terug te dringen door het ontwikkelen van gemeentelijke politieke autonomie en de koördinatie ervan libertair te struktueren. De uitkomst van die krachtmeting staat geenszins vast, maar Bookchin vertrouwt daarbij net als Kropotkin op de natuurlijke evolutie, die de kiemen van vrijheid en *individuatie* met zich draagt. (De door Bookchin gebruikte term individuatie is een neologisme dat door Kropotkin is bedacht, omdat individualisering te sterk doet denken aan afzondering, terwijl het juist gaat om individuen die in wederkerige relaties tot elkaar staan.)

Het best op dreef is Bookchin in zijn korte essay 'Market Economy or Moral Economy?'. De marktekonomie waarin niet alleen arbeid, maar ook emotie wordt gekocht en verkocht, is een nog relatief jong fenomeen. Toch heeft het inmiddels zulke diepe sporen achtergelaten dat men tegenwoordig zelfs 'investeert' in persoonlijke relaties. Zelfs voor diepmenselijke emoties als liefde en zorg hanteert men de terminologie van de zakenwereld, zegt Bookchin. Een marktekonomie kenmerkt zich door zijn anonimiteit. Daardoor kan er tussen koper en verkoper nooit een ethiese koppeling ontstaan. Dit soort zakelijkheid van een immorele ekonomie is letterlijk dodelijk voor de

soort macht uitoefent, doet dit niet uit zichzelf als subjekt, maar als onderdeel van een geheel. Wie zich verzet, verzet zich binnen een machtsgeheel en niet ertegen. In uitvoerige analyses van de geschiedenis van de sexualiteit heeft Foucault deze machtstheorie toegepast en geïllustreerd. Sexualiteit bleek hem immers 'een bijzonder kompakt doorgangspunt voor de machtsrelaties' [6]; verschuivingen in de rasters worden door hem gedetailleerd geanalyseerd, waarbij hij een groot vraagteken zet bij de zogeheten sexuele revolutie ofwel sexuele bevrijding.

Hoewel Foucault terecht tegen de al te rechtlijnige en eenzijdige oude machtstheorie van soevereiniteit en onderdrukking ingaat en de aandacht vestigt op de ingewikkelde moderne machtspatronen, geeft hij zelf toch ook een al te eenzijdige theorie en heeft hij te weinig oog voor genuanceerde analyses uit het verleden. Hij had bijv. heel goed kunnen aansluiten bij Hegels analyses van machtspatronen in diens *Fenomenologie van de Geest*, waar het juist gaat om de positie van de onderdanen in de dialektiese machtsrelaties. Misschien had Foucault dan in de dialektiese relatie van subjekt en struktuur de plaats van het subjekt minder verwaarloosd dan hij nu heeft gedaan. Ook menselijke karaktertrekken en 'instinkten' zijn door Reich, Fromm, Bakoenin en vele anderen zodanig geanalyseerd in relatie tot machtsstrukturen in de maatschappij, dat aan deze individuele kant toch niet zo gemakkelijk kan worden voorbijgegaan.

Terecht wijst Foucault op het niet meer adekwaat zijn van de soevereiniteitstheorie, maar het ontgaat hem, dat er wel degelijk andere machten in onze maatschappij de plaats van de staatsmacht hebben ingenomen; machten, die zeer sterk gekonsentreerd zijn en waartegen zeker groot verzet geboden is. Deze nieuwe machten bedienen zich wel graag van het oude staatsmachtsaureool; ten onzent is het koningshuis een graag gebruikt symbool. Het grootste tekort van Foucault lijkt me evenwel, dat hij niet doordringt tot de machtsbetekenis, zoals die aan het begin van het artikel als eerste werd genoemd, Nietzsches 'Wille zur Macht', dwz macht als de persoonlijke zelfoverwinning en ontplooiing in een overigens macht-loze maatschappij. Eerder ben ik in De AS daarop zelf nader ingegaan.[7]

NOTEN

1. In een interview met D. Trombadori, Gesprek met Michel Foucault (Te Elfder Ure, Nijmegen 1985). 2. In: Twee typen macht (Te Elfder Ure 29, pag. 574). 3. T.a.p. 576, 577. 4. In: De Wil tot Weten (SUN, Nijmegen 1984) pag. 94. S. IJsseling meent in zijn artikel over Foucault (in: Denken in Parijs; Samson 1979; pag. 86) ten onrechte dat Foucault het citaat van Von Clausewitz zonder omkering overneemt. 5. In: Histories weten en macht (Te Elfder Ure 29, pag. 571). 6. In: De Wil tot Weten, a.w. pag. 103. 7. Naar een machtloze maatschappij (in: De AS 59/60 (1982) pag. 26),

soort macht uitoefent, doet dit niet uit zichzelf als subjekt, maar als onderdeel van een geheel. Wie zich verzet, verzet zich binnen een machtsgeheel en niet ertegen. In uitvoerige analyses van de geschiedenis van de sexualiteit heeft Foucault deze machtstheorie toegepast en geïllustreerd. Sexualiteit bleek hem immers 'een bijzonder kompakt doorgangspunt voor de machtsrelaties' [6]; verschuivingen in de rasters worden door hem gedetailleerd geanalyseerd, waarbij hij een groot vraagteken zet bij de zogeheten sexuele revolutie ofwel sexuele bevrijding.

Hoewel Foucault terecht tegen de al te rechtlijnige en eenzijdige oude machtstheorie van soevereiniteit en onderdrukking ingaat en de aandacht vestigt op de ingewikkelde moderne machtspatronen, geeft hij zelf toch ook een al te eenzijdige theorie en heeft hij te weinig oog voor genuanceerde analyses uit het verleden. Hij had bijv. heel goed kunnen aansluiten bij Hegels analyses van machtspatronen in diens *Fenomenologie van de Geest*, waar het juist gaat om de positie van de onderdanen in de dialektiese machtsrelaties. Misschien had Foucault dan in de dialektiese relatie van subjekt en struktuur de plaats van het subjekt minder verwaarloosd dan hij nu heeft gedaan. Ook menselijke karaktertrekken en 'instinkten' zijn door Reich, Fromm, Bakoenin en vele anderen zodanig geanalyseerd in relatie tot machtsstrukturen in de maatschappij, dat aan deze individuele kant toch niet zo gemakkelijk kan worden voorbijgegaan.

Terecht wijst Foucault op het niet meer adekwaat zijn van de soevereiniteitstheorie, maar het ontgaat hem, dat er wel degelijk andere machten in onze maatschappij de plaats van de staatsmacht hebben ingenomen; machten, die zeer sterk gekonsentreerd zijn en waartegen zeker groot verzet geboden is. Deze nieuwe machten bedienen zich wel graag van het oude staatsmachtsaureool; ten onzent is het koningshuis een graag gebruikt symbool. Het grootste tekort van Foucault lijkt me evenwel, dat hij niet doordringt tot de machtsbetekenis, zoals die aan het begin van het artikel als eerste werd genoemd, Nietzsches 'Wille zur Macht', dwz macht als de persoonlijke zelfoverwinning en ontplooiing in een overigens macht-loze maatschappij. Eerder ben ik in De AS daarop zelf nader ingegaan.[7]

NOTEN

1. In een interview met D. Trombadori, Gesprek met Michel Foucault (Te Elfder Ure, Nijmegen 1985). 2. In: Twee typen macht (Te Elfder Ure 29, pag. 574). 3. T.a.p. 576, 577. 4. In: De Wil tot Weten (SUN, Nijmegen 1984) pag. 94. S. IJsseling meent in zijn artikel over Foucault (in: Denken in Parijs; Samson 1979; pag. 86) ten onrechte dat Foucault het citaat van Von Clausewitz zonder omkering overneemt. 5. In: Histories weten en macht (Te Elfder Ure 29, pag. 571). 6. In: De Wil tot Weten, a.w. pag. 103. 7. Naar een machtloze maatschappij (in: De AS 59/60 (1982) pag. 26),

tie en het eigenbelang dat aan het hedendaagse materialistiese denken ten grondslag ligt. Het op winst beluste kapitalisme ('een kanker') vernietigt de ethiek. Men kan nog slechts denken binnen de kaders van de marktekonomie, of dat nu onder het mom van ondernemingsgewijze produktie of klassebelang gebeurt.
De zucht naar materieel gewin leidt tot een verstoord ekosysteem. Maar ernstiger nog, aldus Bookchin, is het kiezen voor een politiek van het minste kwaad, een moreel relativisme. De sociaaldemokraten in Weimar-Duitsland met hun politiek van kompromissen, die het aan de macht komen van Hitler niet kon verhinderen, staan model voor dit soort ethiese ontreddering. Moreel relativisme betekent het zich neerleggen bij de macht van het kwaad en Bookchin wekt daarom op tot een moreel reveil, dat geheel in de geest van Paul Goodman gericht is op het versterken van 'goed burgerschap'.
Ook bij Bookchin staat de homo politicus in plaats van de homo economicus centraal. Daarbij denkt hij heel nadrukkelijk aan de Griekse polis. Goed burgerschap is dan het resultaat van politiek op het nivo van gemeente en gemeenschap, waar de burgers met elkaar kunnen overleggen en gezamenlijk beslissingen nemen om problemen op te lossen. Deze vorm van basisdemokratie kan juist in de Verenigde Staten nog herleven omdat daar voortgebouwd kan worden op bestaande tradities. Evenals Goodman knoopt Bookchin sterk aan bij wat er nog rest van de Amerikaanse revolutie van 1787, bij het zelfbstuur van de dorpsgemeenschap, de waarde die aan individuele vrijheid gehecht wordt, het wantrouwen in centrale overheden, die de voedingsbodem vormden voor populistiese bewegingen uit het verleden. En zo komt hij zelfs tot de stelling dat het 'libertaire populisme' dat de morele krisis kan keren latent in het Amerikaanse volkskarakter leeft.
De revolutie, beter gezegd de sociale evolutie, die Bookchin voorstaat is niet een revolutie van de arbeidersklasse, maar van de klasse van gedeklasseerden, die al in de tegenkultuur en de nieuwe sociale bewegingen aktief zijn. Hun wapen is niet de bedrijfsstaking, hun strijdterrein niet de straatbarrikade. De gedeklasseerden zijn een intellektueel en spiritueel gevecht aangegaan, dat niets met de belangen van het Proletariaat en alles met die van het Volk te maken heeft.
Het gaat er om de heerschappij van de nationale staat terug te dringen door het ontwikkelen van gemeentelijke politieke autonomie en de koördinatie ervan libertair te struktueren. De uitkomst van die krachtmeting staat geenszins vast, maar Bookchin vertrouwt daarbij net als Kropotkin op de natuurlijke evolutie, die de kiemen van vrijheid en *individuatie* met zich draagt. (De door Bookchin gebruikte term individuatie is een neologisme dat door Kropotkin is bedacht, omdat individualisering te sterk doet denken aan afzondering, terwijl het juist gaat om individuen die in wederkerige relaties tot elkaar staan.)
Het best op dreef is Bookchin in zijn korte essay 'Market Economy or Moral Economy?'. De marktekonomie waarin niet alleen arbeid, maar ook emotie wordt gekocht en verkocht, is een nog relatief jong fenomeen. Toch heeft het inmiddels zulke diepe sporen achtergelaten dat men tegenwoordig zelfs 'investeert' in persoonlijke relaties. Zelfs voor diepmenselijke emoties als liefde en zorg hanteert men de terminologie van de zakenwereld, zegt Bookchin. Een marktekonomie kenmerkt zich door zijn anonimiteit. Daardoor kan er tussen koper en verkoper nooit een ethiese koppeling ontstaan. Dit soort zakelijkheid van een immorele ekonomie is letterlijk dodelijk voor de

FOUCAULT OVER MACHT

Wim van Dooren

Het lijkt alsof de Franse filosoof Foucault met zijn visie op macht iets nieuws biedt. Maar is dat inderdaad het geval? Traditioneel gezien heeft macht twee betekenissen: vermogen, dwz macht over zichzelf om iets te kunnen volbrengen; en onderdrukking, dwz macht over anderen om hen iets te laten volbrengen. Foucault voegt er als nieuwe betekenis aan toe: netwerk van onderlinge relaties, dwz de strijd tussen macht en onderwerping. Foucault verzet zich tegen de tweede betekenis, die we o.a. bij Bakoenin uitgebreid geanalyseerd vinden, en sluit zich aan bij Nietzsche, hoewel hij diens verheerlijking van de eerste betekenis als 'zelfoverwinning' niet werkelijk tot de zijne maakt, maar in zijn eigen, derde, betekenis blijft steken.

Foucault sluit zich aan bij Nietzsches term *genealogie*, die bij Nietzsche overigens op de moraal en bij Foucault op de macht wordt toegepast. Daarnaast geeft Foucault nog een *archeologie*. Wat wordt er met deze twee termen bedoeld? Archeologie zou een mooie aanduiding voor filosofie kunnen zijn (letterlijk betekent het immers beginselenleer, als er niet al oudheidkunde mee werd bedoeld). Foucaults betekenis ervan sluit hierbij aan. Hij bedoelt er ongeveer mee: een algemene analyse van alles, wat uit het verleden nu als 'kultuurmonument' bestaat, en dan met name van alles wat in de taal aanwezig is. Toegespitst op het machtsverschijnsel betekent archeologie het onderzoek naar de konkrete, in taal neergelegde, situaties waarin macht zich voordoet. In de genealogie verbindt dit archeologiese weten zich met de herinneringen, die men zelf van deze situatie heeft en had, tot een taktiek om zich te bevrijden.

Uit deze terminologieën blijkt al, dat Foucault zich niet uit belangeloze nieuwsgierigheid met het verschijnsel macht bezighoudt. Hij wil 'de mechanismen begrijpen, waardoor heerschappij daadwerkelijk wordt uitgeoefend'... 'opdat zij die in bepaalde machtsrelaties gevangen en verwikkeld zijn, daaraan door hun akties, hun verzet en rebellie kunnen ontsnappen...' [1]. Maar ook al kunnen Foucaults analyses als bevrijdingsinstrumenten worden gebruikt, in eerste instantie zijn het heel gedetailleerde, historiese analyses van machtspatronen, waarbij het niet om de feiten zelf en evenmin om de handelende subjekten gaat, maar om die patronen, om de onderlinge mechanismen, zoals die in het verleden (vooral in taal) zijn vastgelegd, gekodificeerd. De machtsrelaties zijn primair; daaruit komen de rechtsregels voort en de uitspraken en theorieën, die daarom voor waar doorgaan, omdat ze eruit volgen. Omdat er macht is, ontstaat er een bepaald recht en een bepaalde waarheid. 'De macht heeft de waarheid nodig om te funktioneren' [2].

Foucaults onderzoek richt zich nu in eerste instantie niet op dat wat in het verleden als recht en waarheid gold, maar op die vormen van weten, die onderworpen en zelfs gediskwalificeerd waren. Het is duidelijk, dat die moeilijk zijn te achterhalen, maar toch niet geheel zijn verdwenen, zoals ook uit de onderzoekingen van de mentaliteitshistorici blijkt. Niet de filosofiese of politieke standaardwerken, maar onopvallende boekjes, handleidingen voor biechtvaders of pedagogen, patiëntenlijsten, logboe-

LABYRINTIESE STAATS-OPVATTING

Het ziet er naar uit dat we allemaal tòch ouder worden. Enkele jaren geleden was het de staatsrechtsprof A.M. Donner, die zich op gevorderde leeftijd niet langer een 'hogepriester van de staat' wilde weten. Het is nu de marxist Siep Stuurman die nog wel wil schrijven in marxistiese traditie maar dan wel zonder zich erg veel zorgen te maken over orthodoxie. Donner bezorgde in zijn gemoedstoestand een (elfde) editie van het *Handboek van het Nederlandse staatsrecht* (1983), waarin op een minder (kwasi) neutrale toon over het staatsrecht wordt gesproken. Stuurman produceert nu een tekst waaraan de gelijkhebberige, alles beterwetende toon ontbreekt, die aan is te treffen in geschriften van menig marxist. Op elk moment, dwz hoe oud kennelijk ook, kan ervaring de toonzetting doen wijzigen. Zo merkte Donner vanuit zijn rechterservaring op Europees nivo op, dat openbare diensten, omdat zij zich voor hun posities op het 'algemeen belang' beroepen, nog sneller de zorgvuldigheid en het fatsoen in het maatschappelijk- en rechtsverkeer veronachtzamen, dan de zogenaamde partikuliere sektor. In egoïsme, kortzichtigheid en zorg voor het eigen belang en bestaan geven partikuliere en publieke sektor elkaar weinig of niets toe, zo liet Donner weten toen hij zijn 'hogepriesterschap' neerlegde.
Stuurman maakt in zijn *De labyrintische staat* een niet minder opmerkelijke wending als hij aan het slot van zijn betoog de moraal en niet de politiek een archimedies punt noemt. Het vaste punt ligt voor hem nu in de mensenrechten. Het uitgangspunt van de rechten van de individuele persoon, zegt hij, is een moreel en niet een politiek principe. Dit kan niet anders betekenen dan dat is losgelaten: het doel heiligt de middelen. Eén van de resultaten van die wending is de afwijzing van het idee dat konkrete mensenrechten mogen worden opgeofferd aan de hondetrouw aan het eigen 'isme'.
Zijn boek heeft Stuurman in vier hoofdstukken ingedeeld, die voorafgegaan worden door een inleiding. Het is leesbaar geschreven, maar het handelt wel over zaken die ingewikkeld inelkaar zitten. Het is dus geen gemakkelijk boek. Het eerste hoofdstuk gaat vooral over macht. Dit behandelt hij als een relationeel begrip, waardoor in beschrijvingen ervan de nadruk op de verhoudingen tussen mensen of kollektiviteiten komt te liggen. Hij neemt daarbij het machtsbegrip van Giddens over: het vermogen van actoren om resultaten te verkrijgen in gevallen waarin het bereiken van deze resultaten afhangt van wat anderen doen of laten. Het tweede hoofdstuk konsentreert zich op de staat (in zijn ontwikkeling en vele gedaanten) en het derde hoofdstuk op ideologie (in zijn vele uitingsvormen). Het vierde en slothoofdstuk stelt de problematiek van het etatisme/anti-etatisme centraal, en wel zo dat je begrijpt - althans zo verging het mij - waarom het voorgaande allemaal aan de orde kwam.
De staat ziet Stuurman als een bewegende machtsverhouding; de staat (en de politiek) lijkt daarbij geheel op te gaan in een relationeel labyrint. De staat is in het betoog van Stuurman uiteindelijk het labyrint zelf. Wanneer het een labyrintiese konstruktie betreft van steeds wisselende machtsposities, dan is het niet erg duidelijk wat termen als etatisme en anti-etatisme betekenen, zegt Stuurman. Langs een andere weg meen ik op dat zelfde punt te zijn aangeland.

schappers uit hun funktie en maken zich los van de doktrine dat de wetenschappers onderzoek verrichten en dat de politici besluiten nemen. Op Woensdrecht wordt steeds sneller korte metten gemaakt met de aktievoerders en andere aktiegroepen zijn moe geworden. Bij konflikten in het arbeidsbestel, bij door vakbonden georganiseerde akties wordt steeds meer de rechterlijke macht ingeschakeld, die de staking dan onrechtmatig verklaart.
Het parlement draagt zijn steentje bij tot de uitholling van de parlementaire demokratie met een monsterverbond van twee partijen, die het parlement 'bezitten' en die elke oppositie verlammen. Naar de rechter hiervoor stappen heeft geen zin, want de oppositie wordt door een meerderheid verslagen, zò zijn de regels. De individuele burger wordt steeds meer afhankelijk van een steeds ondoorzichtiger geworden uitgebreid bestuursapparaat waar uitvoerende, beleidsvormende, wetgevende en justitiële machten steeds boompje verwisselen. De enorme groei van de informatika vergroot nog de onafhankelijke opstelling van de bestuursmacht van de staat en de burger wordt steeds afhankelijker van de uitgeoefende macht. De politie dringt woningen binnen, onderzoekt auto's; het parlement keurt allerlei financiële besluiten goed die steeds weer de zwakste bevolkingsgroepen treffen. Bij dit alles blijft het beginsel van de meerderheidsdemokratie overeind en is elk verzet tegen een genomen demokraties besluit onwettig.

AUTONOMIE

Een ander voorbeeld hoe 'macht' werkt. In de jaren 80 is heel wat over het voetbalvandalisme van de klubfans geschreven[4]. Breekpunt daarbij is het jaar 1954, de invoering van het betaald voetbal. Voordien vormde klubspelers en fans een eenheid, die vooral ook lokaal gesitueerd was. Er was in alle opzichten 'dichtbijkontakt'. Met het betaald voetbal ontstaat er vrij abrupt een geheel andere voetbalkultuur, waarbij die 'eenheid' verstoord raakte. Wat de fans nu beweegt is, dat zij geen funktie meer hebben. De kommercie maakte van hun idolen beroepsspelers, die voor elke andere klub willen spelen, als dat voordeel brengt. Daarmee is de rol van de klubfan als 'aanmoediger' in het geding geraakt, en daardoor is hij in een identiteitskrisis geraakt, waarop in een bepaalde ontwikkelingsfase geen goed antwoord is gegeven. Wèl het antwoord van de dranghekken, politietoezicht, een ontwikkeling die uitloopt op werkelijke kriminaliteit, en het steeds gewelddadiger optreden van grote politiekordons, die al bij de uitgang staan te wachten. Wat in oorsprong een vorm van anti-macht was, is nu op zichzelf staand geweld geworden van beide kanten. Een en ander - want het gaat toch wel om wereldwijde ontwikkelingen, die vooral op de individuele leefsfeer en de beknotting ervan betrekking hebben - leidt er echter ook toe dat het verzet van mensen steeds individueler trekken gaat vertonen. Het blijkt ook uit de toename van afsplitsingen uit terroristengroepen. Deze radikale mentaliteitsvorming levert weliswaar geen versterking op van de anarchistiese beweging (die tenslotte primair geweldloos is) maar wel tot, enerzijds, heftiger verzet tegen de staat als machtscentrum dat steeds maar alternatieven ontneemt aan het gedrag van enkelingen en groepen mensen, en anderzijds, gelatenheid wekt bij velen. De beklemtoning van het recht op je eigen leven, je eigen lichaam, je eigen sexualiteit, je eigen relatievorm wordt erkend, maar gelijkertijd bedenkt de wetgever van allerlei om deze vormen van regels te voorzien, waar de mensen helemaal niet om gevraagd hebben. Er

arbeiders en boeren tijdens het werk. Het is het gezicht dat de CNT naarbuiten bracht, maar sinds er zogeheten volksdemokratieën bestaan bezorgen zulke beelden me kippevel. Daarnaast biedt het boekje gelukkig treffender fotoos, zoals die van demonstrerende arbeiders van een hoedenfabriek. Ze dreigden hun werk kwijt te raken, omdat iedereen na juli 1936 voor het dragen van een proletariese pet in plaats van een burgerlijke hoed koos. Jammergenoeg ontbreekt die ene foto van Emma Goldman, waar ze een kollektief in Aragon bezoekt. Die foto komt helaas ook niet voor in *Vision on Fire*, een door David Porter minitieus samengestelde kollektie artikelen en brieven van haar over de Spaanse revolutie, die merendeels niet eerder in druk zijn verschenen. Emma Goldman, zo blijkt daaruit, was er volstrekt ambivalent over. Enerzijds de vreugde over de libertaire omwenteling, anderzijds de boosheid over de kapitulatie van de CNT-leiding voor etatistiese krachten die die revolutie wilden vernietigen. (HR)

1936. The spanish revolution; Lont/Raket, postbus 14679, Amsterdam 1986; 144 pag.; prijs f. 13,50 (inklusief twee singles van muziekgroep The EX).
David Porter (ed.), Vision on Fire. Emma Goldman on the Spanish Revolution; Commonground Press, New Paltz NY 1983; 346 pag.; prijs 7,50 dollar (te verkrijgen/bestellen bij Fort van Sjakoo, Amsterdam; f. 24,--).

KOÖPERATIES

Enkele jaren geleden besteedde De AS 58 aandacht aan koöperaties en kollektieven. Veel namen van denkers en doeners op dat gebied, die in dat nummer werden genoemd, zal men niet aantreffen in het boek van J.H. van Gool. Deze schreef onder de titel *Aankondigers van het postsocialistische tijdperk* over een aantal mensen die als voorlopers en/of voorvechters van de koöperatie-gedachte zijn te beschouwen. De meeste namen die weer door Van Gool worden genoemd, komt men niet tegen in De AS 58. Vanuit die optiek is dus te zeggen dat de teksten elkaar aanvullen, zij het dat de omvang van beide publikaties zeer verschilt.
Het boek van Van Gool besteedt in vijftien hoofdstukken, telkens per hoofdstuk, aandacht aan één grondlegger en/of voorvechter van de koöperatiegedachte, te beginnen met W. King (1786-1865) en eindigend met G.J.D.C. Goedhart (1865-1945). De verwerking van het materiaal per hoofdstuk is wisselend, maar telkens komt het er wel op neer dat er een samenvatting van de ideeën van een auteur wordt gegeven; vervolgens wordt zijn werk besproken en indien mogelijk wordt het in verband gebracht met praktiese arbeid op het vlak van het koöperatie-wezen.
Daarin ligt naar mijn idee de verdienste van het boek: het biedt een boel informatie over zaken waar je zelf slechts na moeizaam ploegen achter zou kunnen komen.
De hoofdstukken worden voorafgegaan door een beknopte inleiding, waarin een omschrijving van het woord koöperatie wordt gegeven. Daarna volgt een samenvatting, die meer een verantwoording is voor de keuze van personen aan wie in de afzonderlijke hoofdstukken aandacht is besteed. Het is met name daar waar ik in theoretiese zin de zwakke kant van het boek vind zitten. Hoewel bijvoorbeeld Robert Owen wél een aantal malen wordt genoemd, vindt geen behandeling in een apart hoofdstuk plaats. Van Gool zal daarvoor best zijn reden hebben, maar slaagt voor mij niet bevredigend erin die te geven. Hetzelfde geldt t.a.v. Fourier. De naam Proudhon ben ik in het geheel niet tegen gekomen. Niet dat dit allemaal zo nodig moet, maar je zou in een inleiding meer uitleg verwachten waarom dat niet zo nodig moet. Een misser is het ontbreken van een namen-register.

Wat in Spanje opvalt is de taaiheid - geheel gebaseerd op eigen innerlijke kracht, toen de revolutiegolf opgevolgd werd door een kontrarevolutionaire golf in de republiek - van het zelfbestuur. En ook een op zijn hoede zijn voor gevaren als de overheersing door de eigen comitées.

Een belangrijke konklusie uit de Spaanse revolutie is voor mij nog altijd dat, hoeveel er daar ook is misgelopen, het fundamentele wantrouwen in machtsposities - ook en juist in machtsposities van de eigen mensen en 'in het belang van de zaak' - alsmede het geloof in zelf doen behouden bleven en scheppende krachten waren bij het opbouwen van vrijere strukturen, die de plaats van machtsverhoudingen konden innemen, en menselijker werkten.

PSYCHOLOGIE VAN DE HEERSENDE MACHTEN

Simon Radius

De geschiedenis van het anarchisme is door de eeuwen heen, toen het die naam nog niet droeg - ik denk o.a. aan het oude China en Griekenland - de geschiedenis van een machtkritiese filosofie, die zich nooit op grote schaal heeft kunnen verwezelijken. Dit in tegenstelling tot zijn tegenpool, de systemen die de machtsverheerlijking beoefenen dan wel dulden, de tirannen, de éénpartijstaten en de schijndemokratieën, die de macht in handen hebben dankzij een stabiele koalitiemeerderheid. Iemand die macht heeft kan kennelijk de vrijheid van anderen inperken, zelfs ontnemen. Macht moet zich altijd legitimeren, behalve in diktaturen. De enige macht die je vanzelf krijgt is de ouderlijke macht: daarvoor hoef je alleen maar een kind te krijgen.

De jaren 60 en 70 hebben duidelijk gemaakt dat onze samenleving is opgebouwd uit allerlei sociale verbanden met eigen normen en waarden (leger, politie, justitie, parlement, banken en bedrijven, scholen, ziekenhuizen, kerken, enz) maar dat zij - wat de innerlijke dynamiek betreft - alle gehoorzamen aan dezelfde wetten van de hiërarchiese macht, trapsgewijs verdeeld over personen van hoog naar laag. Deze verbanden noemde de Oostenrijkse psychiater Veltin 'burokratiese organisatiesystemen' [1]. Die knooppunten in de hiërarchie zijn dan 'politieke' personen geworden. Hoe word je dat?
Daarvoor heeft Harald Lasswell[2] de volgende procesgang geformuleerd. De persoon (p) wordt tot politiek persoon (P), doordat hij zijn privémotivaties zo weet te verschuiven tot iets een algemeen belang is geworden, en daarna moet hij dit bereikte doeleind dan verder rationaliseren in dusdanige termen dat het tot een openbaar belang wordt, dat hij (de Politieke persoon) zal helpen te verwezenlijken. Wat voor dit alles nodig is is niet direkt de zucht naar macht of agressie, maar de *behendigheid om de eigen doeleinden te rationaliseren.*
Doelstelling van het anarchisme is dan ook om de hiërarchiese systemen, die het mogelijk maken dat de mensen op de lagere nivo's vrijheden worden ontnomen, tegen hun wil, moeten worden gewijzigd in niethiërarchiese strukturen met een minimum aan machtsgebruik. Dat is dan ook wat verwoed is geprobeerd in de hierboven genoemde jaren door - om me tot de anti-psychiatrie te bepalen - mensen als David Cooper en Ronald Laing. Heel deze diskussie over anti-

binnen die opvoeding funktioneert: het autoritaire en/of patriarchale gezin, het verplichte onderwijs. In ieder geval staat zelden de opvoeding als zodanig ter diskussie. Slechts een enkeling signaleert het probleem van de macht en legitimeert deze dan als een macht die er op gericht is zichzelf op te heffen.

Een kreet als 'Weg met de opvoeding', de titel van een boek van René Görtzen zal dan ook, denk ik, menig anarchist in het verkeerde keelgat schieten, temeer daar het voor Görtzen zeker géén kreet is. Hij meent het nog ook, getuige uitspraken als 'opvoeding is kindermishandeling' en 'aan alle opvoedingsmiddelen dient de oorlog te worden verklaard'. Dus ook aan de in anarchistiese kring zo populaire anti-autoritaire opvoeding(smiddelen)? Inderdaad: 'Es gibt kein richtiges Leben im Falschen' zegt Görtzen met Adorno, en: 'De anti-autoritaire pedagogiek heft niet de machtsstrukturen op die in elke opvoeding, van welke signatuur dan ook, verankerd liggen'. Het *opvoedingsdoel,* betoogt Görtzen, wordt immers over de hoofden van degenen die zonodig opgevoed moeten worden heen vastgesteld! De *opvoedingsmiddelen* die vervolgens met het oog op dit doel, worden toegepast zijn alleen *daarom* al misdadig.

Als konsekwentie van deze visie moet uiteraard de wetenschap van het opvoedwezen, de pedagogie(k), het ontgelden. Na demagogie en andragogie (door Constandse ooit als een vorm van sociaal-facisme aangeduid) moet voortaan dus ook pedagogie als een vies woord beschouwd worden.

Ter ondersteuning van zijn visie biedt Görtzen in zijn boek een keuze uit het werk van een drietal 'geestverwanten', te weten een tekst van *Korczak* ('strijder voor de mens op kleine voeten') over 'het recht van het kind op respekt', een analyse van *Von Braunmühl* ('anti-pedagogies revolutionair') van 'de opvoedingsoorlog tegen het kind' en van de, in Nederland niet onbekende psychoanalytika *Alice Miller* een stuk getiteld 'In den beginne was er mishandeling'.

Al met al een uiterst leesbaar en ook belangrijk boek. Het feit dat ene *Bijl* in het *Pedagogisch Tijdschrift* (april 1985) in een bespreking ervan zijn naam eer aan probeert te doen, kan volgens mij alleen maar voor het boek pleiten, ook al kunnen er enkele vraagtekens geplaatst worden.

Zo is de macht die bijv. ouders nu eenmaal over hun kinderen hebben, niet verdwénen met het besluit hen maar niet op te voeden. Voorts is er het feit dat kinderen in de regel niet alleen maar door hun officiële opvoeders worden opgevoed. Ronduit belachelijk vond ik het dat Görtzen voor degenen die dan besloten hebben 'aardige' i.p.v. 'goede' ouders te zijn, zowaar weer een Speciale Kursus in petto heeft....Andragogie wàs toch al een vies woord...??

Tot slot zij opgemerkt dat de ideeën van Görtzen ook bij sommige anarchistiese auteurs zijn terug te vinden. Ik noem hier het essay *De ouderen en de jongeren* van Clara Meijer-Wichmann uit haar bundel *Bevrijding* (1924) en *Het kind en zijn vijanden* (1906) van Emma Goldman (in: Essays en brieven, Bussum 1982). Deze hadden zeker niet in Görtzen's 'literatuurbericht' waarmee hij zijn boek besluit, mogen ontbreken. (CB)

René Görtzen, Weg met de opvoeding, Boom Meppel 1984, 245 blz., prijs f. 29,50.



Prijs f. 5.50